

CHRISTER HEDIN

Alla är födda muslimer



Disbui. Upsala

1988

VERBUM



Christer Hedin

Alla är födda muslimer

Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik

Akademisk avhandling som för avläggande av filosofie doktorsexamen (inom teologiska fakulteten) vid universitetet i Uppsala kommer att offentligt försvaras på Dekansalen i Dekanhuset torsdagen den 24 mars 1988 kl 10 fm.

Abstract

Hedin, C, 1988. Alla är födda muslimer. Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik. (All men are born Muslims. Islam as the Religion of Nature according to the apologetics of Fundamentalism) Religionshistoriska studier. Information från religionshistoriska avdelningen av Teologiska institutionen vid Uppsala universitet. Stockholm. ISBN 91-526-1520-0.

The contemporary Islamic da'wa (appeal, "mission") to the Western world is mainly performed through the distribution of apologetic scriptures, impressed by the Fundamentalistic tendency. The da'wa is directed to human reason and the conclusive argument for the superiority of Islam is its perfect consistency with human nature.

This analysis of the argumentation for Islam as the Religion of Nature is elaborated as a descriptive study in comparative theology. The Islamic doctrine of tawhīd (oneness and uniqueness of God) implies God's sovereignty over the whole creation. Man is God's vicegerent and needs divine guidance for the administration of this commission. The guidance is performed through both reason and revelation and there cannot possibly arise any contradiction between them.

According to Fundamentalism the revelation must be obeyed literally but nevertheless the conformity with human nature is stressed. How is the harmony attained? The relation between Islam and nature has an inductive and a deductive aspect. The inductive means that Man is said to develop Islamic faith and ethics when left to a life without "distorting" influence. The deductive means that Islam can be proved to be the "true" nature of Man. Man has two natures or two different souls, one human and one animal. The animal nature always obeys the laws of nature. It is unconsciously Muslim. The human nature is defined by the revelation and should be realized through a development according to its commands. Islam completely agrees with human nature because it decides what "true" human nature means, at least in qualities. In quantities there is an adaptation to human capacity, which sometimes implies a reduction of Man's obligations.

Christer Hedin, Teologiska institutionen, Box 1604, S-751 46 Uppsala, Sweden

ISBN 91-526-1520-0

Stockholm 1988

Alla är födda muslimer



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Christer Hedin

Alla är födda muslimer

*Islam som den naturliga religionen
enligt fundamentalistisk apologetik*

Ingår i

RELIGIONSHISTORISKA STUDIER

Information från religionshistoriska avdelningen av Teologiska institutionen vid Uppsala universitet

Verbum

RELIGIONSHISTORISKA STUDIER

Information från religionshistoriska avdelningen av Teologiska institutionen vid Uppsala universitet. Under redaktion av professor Jan Bergman

- 1 Längtan till Ararat. En bok om Armenien och armenisk identitet. Redaktion: Göran Gunner och Erik Lindberg 1985
- 2 Alla är födda muslimer. Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik. Christer Hedin 1988

Tryckt med bidrag från Högskolan för lärarutbildning i Stockholm

DOCTORAL THESIS AT
UPPSALA UNIVERSITY
1988

© 1988 Christer Hedin och Verbum Förlag AB

Omslag: Bengt Lundén

Omslagsfoto: Arne Eklund

Tryck: Norstedts Tryckeri. Stockholm 1988

ISBN 91-526-1520-0

Verbum Förlag Box 15269, 104 65 Stockholm

Tel 08/749 65 00

Innehåll

Inledning: Problem och förutsättningar	9
A. Målet och vägen	9
1. Problem och angreppspunkt	9
2. Uppgift och avgränsningar	15
3. Metod och uppläggning	19
B. Den teologiska bakgrunden	26
1. Förnuftets roll i islams teologi	26
2. Förnuftsargument i äldre apologetik	33
3. Fundamentalismens framväxt	36
C. Fundamentalistisk apologetik	41
1. Den politiska bakgrunden	41
2. Apologetisk skriftutgivning	44
3. Stoffstruktur och systematisering	51
I. Gud och människa	57
A. Guds enhet	57
1. Begreppet tawhīd	57
2. Sann och falsk dualism	61
3. Gudstro och helhetssyn	65
B. Guds ställföreträdare	69
1. Människan i skapelsen	69
2. Människans beskaffenhet	72
3. Människans ansvar	75
C. Guds ledning	79
1. Ledningens uppgift	79
2. Ledningens form	83
3. Ledning och sanning	86
II. Förnuft och tro	92
A. Förnuftet och trons ursprung	92
1. Den medfödda religionen	93
2. Den ursprungliga religionen	100
3. Den universella religionen	104
B. Förnuftet och trons grund	110
1. Guds existens och enhet	111
2. Uppenbarelsens fullkomlighet	115
3. Livet efter döden	124

C. Förnuft och människosyn	130
1. Förnuftets begränsning	130
2. Frihet och ledning	134
3. Kunskap och människosyn	138
III. Natur och moral	145
A. Naturen och moralens ursprung	145
1. Naturliga drifter	146
2. Naturliga likheter	151
3. Naturliga skillnader	160
B. Naturen och moralens grund	173
1. Brott och straff	174
2. Sexualitet och äktenskap	181
3. Ekonomi och politik	192
C. Natur och människosyn	204
1. Människans dubbla natur	205
2. Frihet och ledning	212
3. Etik och människosyn	215
IV. Uppenbarelse och naturlig religion	221
A. Uppenbarelse och tro	221
1. Uppenbarelsens ledning	222
2. Förnuftets ledning	226
3. Uppenbarelsen och förnuftets islam	229
B. Uppenbarelse och moral	236
1. Uppenbarelsens ledning	237
2. Naturens ledning	240
3. Uppenbarelsen och naturens islam	245
C. Islam som den naturliga religionen	250
1. Människan som potentiell muslim	251
2. Frihet och ledning	254
3. Människosyn och naturlig religion	257
Summary	265
Apologetiska skrifter	269
Referenser	274

Transkription

Transkriptionen av arabiska ord göres efter samma principer som i Encyclopædia of Islam. Citerade texter kan dock tillämpa andra principer för transkription. Dessa bibehålles då i citaten.

Koranhänvisningar

Koranhänvisningar görs efter den s k flügelska versindelningen, som användes i Zetterstéens översättning. Citerade texter kan dock utgå från den andra versindelningen i sina hänvisningar. Dessa hänvisningar bibehålles då i citaten.

*Varje människa är född muslim.
Det är hennes föräldrar
som gör henne till
kristen eller jude.*

Profeten Muhammed

Inledning: Problem och förutsättningar

A. Målet och vägen

1. Problem och angreppspunkt

Islam is called the Religion of Nature as it has been framed after the very nature of human beings and the tenets and injunctions of Islam guide man to the strict observance of the laws of nature.¹

Orden är hämtade ur en bok med titeln "Why I believe in Islam?" Den är byggd på en serie föreläsningar, hållna i USA för personer som konverterat till islam, i första hand från kristendomen. Författaren, en afrikan, vill förklara och försvara islams innehåll för de nyomvända muslimerna så att de befästes i sin religiösa övertygelse. Som islams främsta förtjänst framhålles dess överensstämmelse med naturen. Bokens grundläggande tema är islam som den naturliga religionen.²

Under de senaste decennierna har en lång rad skrifter av samma typ som "Why I believe in Islam?" distribuerats i Västeuropa och Nordamerika.³ Deras uppgift är att informera om islam på ett sådant sätt att missförstånd undanröjes och invändningar bemöts. Man kan kalla denna litteratur apologetisk.⁴ De apologetiska skrifternas författare härstammar till största delen från den indiska subkontinenten, främst från nuvarande Pakistan. Många apologetiska arbeten, såsom det ovan citerade, är tryckta och utgivna där. De sprids sedan genom islamiska organisationer i Västerlandet, vilket i detta sammanhang innebär de västeuropeiska industriländerna – främst Storbritannien – och Nordamerika, främst USA. På senare tid har en växande andel av den apologetiska litteraturen producerats i dessa länder.

Föreliggande arbete avser att undersöka denna apologetiska litteratur. Man kan tänka sig olika sätt att angripa ett undersökningsobjekt av denna typ. Ett är

¹ Ajijola 1978 B s 34.

² a a s vii. Se också Mawdudi 1978 C s 19, Holland 1983 s 15. Observera att ordet natur användes tre gånger i citatet, sannolikt med olika innebörd varje gång.

³ Denna litteratur skall presenteras närmare i avsnittet "Apologetisk skriftutgivning", s 44.

⁴ Ordet apologetisk skall definieras närmare i nästa avsnitt.

att utgå från skrifternas tillkomst, utgivning, spridning och funktion. Ett annat är att närmare studera de tongivande författarna, deras utveckling, betydelse och inbördes beroende. Det är både möjligt och meningsfullt att närma sig den apologetiska litteraturen från dessa håll.

Här skall emellertid en tredje väg prövas: Texternas innehåll och grundtankar skall ställas i centrum av undersökningen. I ett läge då den apologetiska litteraturen är ett i stort sett utforskat område kan det finnas starka skäl att bana väg genom ett studium av dess innehåll. Det bör emellertid understrykas att en sådan analys givetvis skulle behöva kompletteras med en undersökning av skrifternas författare och funktion. Det finns emellertid flera skäl att välja ett studium av innehållet som en första väg in i materialet. Dessa skäl hänger nära samman med apologetikens syn på islam som den naturliga religionen.

Islam har ända sedan Muhammeds tid varit starkt inriktad på kunskap och förståelse. I koranens beskylls islams motståndare framför allt för att vara okunniga. Människan kan med sitt eget förnuft komma till insikt om att koranen innehåller ett budskap från den Gud som är världens skapare.⁵ Den som förnekar koranens sanning och gudomliga ursprung visar inte i första hand prov på ondska eller brister i vilje- och känslolivet. Förnekelsen är bevis på intellektuella brister, en oförmåga att tänka klart och dra korrekta slutsatser med förnuftets hjälp.

Helt i linje med detta vänder sig islams apologetik till förnuftet. All apologetik har ett inslag av resonerande argumentation. I islam är detta drag dominerande. Apologetiken är en del av den verksamhet som kallas *da'wa*. Den innebär att människorna skall inbjudas att lära känna islam och ta del av argumenten för dess sanning. De skall nås av information, inte tvingas eller lockas genom känslomässig påverkan. Apologetiken vänder sig till förnuftet och skall verka genom sitt innehåll. Det finns alltså starka skäl att utgå från detta innehåll då man beskriver den.

Eftersom apologetiken vänder sig till förnuftet är det angeläget att undersöka hur apologeterna själva ser på islams relation till förnuftet och det förnuftiga. Dessa begrepp används här i den allmänna betydelsen av människans egen tanke- och slutledningsförmåga. De skall senare få en närmare bestämning. Frågan om islams förhållande till förnuftet har två sidor. Den ena av dessa är den principiella: Vilken förmåga anses människan ha att genom sitt eget tänkande komma fram till islams grundtankar? Den andra sidan är den innehållsliga och tar sikte på författarnas tillämpning av de uppställda principerna. Hur framträder det i texterna att islam stämmer överens med förnuftet? I vilken mån åberopas förnuftet som grund för islams trossatser och på vilka sätt utnyttjas förnuftsmässiga resonemang för att stödja eller härleda dessa?

I en argumentation som vänder sig till förnuftet måste man utgå från det som är gemensamt för alla, alltså naturen i betydelsen av det medfödda och det skapade. Enligt apologeterna framträder islam som den naturliga religionen på

⁵ Se tex sura 10: 36–44.

två sätt: Den är fattbar för förnuftet och överensstämmer med naturen. Det innebär att människan med sitt naturliga – alltså förnuftiga – tänkande kan härleda islams trossatser ur den natur som omger henne och på olika sätt bär vittnesbörd om sin skapare.

Man kan också uttrycka det så, att människan kan få islams sanning bekräftad av den skapade naturen med förnuftets hjälp. I båda fallen framträder sambandet mellan förnuftig argumentation och naturlig religion. Islams naturlighet är samtidigt dess förnuftighet. Islam måste vara den religion som härstammar från världens skapare, eftersom den stämmer så väl överens med det skapade.

När muslimer presenterar sin religion för västerländska läsare som den naturliga religionen kommer de – medvetet eller omedvetet – att anknyta till en diskussion som förts inom kristendomen om naturlig religion och uppenbarelse. I dessa frågor finns det både likheter och olikheter mellan islam och kristendomen. För att de komplicerade relationerna skall framträda klarare är det befogat att kort rekapitulera utvecklingen i Västerlandet.

Den västerländska diskussionen om naturlig religion blomstrade under upplysningstiden. John Locke gav 1695 ut en bok med titeln "The Reasonableness of Christianity" och Matthew Tindal publicerade 1730 "Christianity as old as Creation". Båda ville visa att kristendomen överensstämmer med det mänskliga förnuftet och i den meningen är den naturliga religionen – låt vara att de menade något olika saker med ordet "kristendom". De – och många andra upplysningstänkare – ansträngde sig för att lösa det akuta problem som uppstått genom ett alltmer antropocentriskt kunskapsbegrepp. De gudomliga uppenbarelserna ifrågasattes av det mänskliga förnuftet. Både Locke och Tindal satte förnuftet främst, men var övertygade om att uppenbarelsens innehåll kunde förenas med förnuftets krav.

Diskussionen om förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse i Västerlandet är emellertid äldre än upplysningen. Redan i den äldsta kyrkan tog Tertullianus ställning genom sina ord: Credo quia absurdum, "Jag tror emedan det är orimligt". För honom fanns det ingen anledning att låta förnuftet bedöma troslärans innehåll. "Akademin och kyrkan" var i princip åtskilda och teologins lärosatser kunde varken stödjas eller förkastas av filosofisk visdom. Tertullianus representerar en uppfattning som sedan återkommer vid olika tillfällen i kyrkans historia. Den är förknippad med en mörk människosyn: Eftersom människans förnuft är förmörkat av ondska och egoism, kan det inte påverka religionens innehåll på annat sätt än till hennes eget fördärv.

Ett nytt och positivt förhållande till filosofin slår igenom under skolastiken. Araberna bidrar verksamt till detta genom att förmedla kontakten med antikens filosofi. Redan då finns i Europa fröet till den förnuftstro som slår igenom under senare delen av 1600-talet och ger upphov till upplysningen. Upplysningens ljusa människosyn präglar den sk liberalteologin under 1800-talet, som vill reducera det kristna budskapet till de trossatser förnuftet kan acceptera.

På 1900-talet får vi en reaktion mot denna antropocentriska optimism. Karl Barth framhäver i sin sk dialektiska teologi, att människan aldrig kan nå fram till sanningen i sina egna tankar om Gud utan måste böja sig för Guds tankar



om människan – oavsett hur förnuftet bedömer deras innehåll. Denna uppfattning har kallats uppenbarelsepositivism. Dessutom utvecklas i kristendomen en bibelsyn som har kallats "fundamentalism", eftersom den ser bibeln som det enda fundamentet för tron. Dess innehåll är bokstavligt sant och får aldrig ifrågasättas, vad än förnuft eller vetenskap skulle hävda däremot.

Det finns i kristendomen en debatt om förnuft och uppenbarelse, som återspeglar synen på människan. Ser man ljus på människan kan förnuftet överordnas uppenbarelsen, vars innehåll vid behov måste reduceras. Med det finns i kristendomen också starka inslag av en mörkare människosyn, som innebär att uppenbarelsen överordnas förnuftet. Detta innebär en nedvärdering av människan, som många gånger har fört kristendomen i konflikt med humanistiska ideal. Tron på uppenbarelsen har lett till motsättningar mellan kristendomen och vetenskapliga forskningsresultat. Kristna fundamentalister kan visserligen åberopa vetenskapen, men endast om den överensstämmer med uppenbarelsen. Många västerlänningar har tagit avstånd från kristendomen på grund av dess låga tankar om människan och hennes förmåga.

Detta förhållande erbjuder islam ett utomordentligt apologetiskt argument. I islam kan det nämligen – åtminstone teoretiskt – aldrig uppstå någon konflikt mellan förnuft och uppenbarelse. Människosynen är så ljus att förnuftet aldrig kan ifrågasättas som kunskapsväg. Men detta inskränker inte respekten för uppenbarelsen. Det finns enligt islam bara en Gud, den som har skapat världen och uppenbarat sin vilja för människan. Om uppenbarelsen ställdes mot förnuftet måste man anta två gudar, skapelsens och uppenbarelsens. Motsättningen skulle då förflyttas in i gudsbilden och bli ett uttryck för den svåraste formen av otro enligt islam, shirk. Uppenbarelsen kan därför inte komma i strid med förnuftet. Det är samma Gud som talar till oss genom dem båda. Naturvetenskapens forskningsresultat uppfattas som en hyllning till Skaparen. De innehåller ett budskap om Guds vilja i lika hög grad som koran och sunna. Det västerländska debattläget gör det förståeligt att muslimer vill göra detta förhållande till ett huvudtema för apologetiken.⁶

Hur kan det komma sig att denna sida av islam är så okänd i Västerlandet att den måste framhållas i informationen om islam för västerlänningar? Den från kristendomen inpräglade problemställningen har givetvis kunnat spela in. Västerlänningar har kunnat förklara drag i islam som för dem tett sig "oförnuftiga" eller "onaturliga" som eftergifter åt uppenbarelsen. De har utgått från att "naturligt" har samma innebörd för alla och trott att muslimer underkastar sig vissa bud – trots att de också för dem måste framstå som fullkomligt onaturliga

⁶ Se Badawi 1978 s 113. Han återger där Rashid Ridhas uppfattning att islam är den enda religion som kan accepteras av det civiliserade Västerlandet. Det fanns dock tre hinder: Kyrkornas propaganda mot islam, politikernas från kyrkorna övertagna fördomar och förfallet bland muslimerna själva. Islam får alltså inte bedömas utifrån muslimernas ofullkomliga förverkligande av religionens ideal. Den som lär känna sann islam inser att denna är fullt förenlig med förnuftet. Det är därför den enda religion som en upplyst västerlänning kan acceptera. Men det behövs information för att undanröja fördomar.

– av respekt för uppenbarelsens ord. Dessa regler uppfattas då som bevis på en människosyn av samma typ som den kristna.⁷

Indirekt kan missuppfattningar som uppstått genom kristna föreställningar förstärkas genom att västerländska framställningar om islam i regel är historiskt disponerade. De börjar med Muhammeds liv och koranens uppenbarelse. Islams uppkomst förläggs till 600-talet e Kr. Att man inte skall kalla religionen "muhammedanism" motiveras med att muslimerna inte uppfattar Muhammed som gudomlig på samma sätt som Kristus är det i kristendomen.

På detta sätt missar man – medvetet eller omedvetet – en viktig sida av islams syn på sig själv, nämligen att islam är lika gammal som skapelsen och att stiftaren är Gud själv. Religionen heter islam, därför att den uttrycker det rätta sättet att leva som människa på jorden och detta livsmönster har varit lika giltigt i alla tider. Den första muslimen – och tillika den första profeten – är därför den första människan, Adam.

Om denna för islam centrala trossats hade beaktats, skulle också synen på uppenbarelsens förhållande till förnuftet och naturen framgå tydligare. Den historiska betydelsen av koran och sunna, som starkt framhävs i västerländska framställningar, påverkar lätt uppfattningen av deras religiösa betydelse. Enligt muslimerna själva är islam grundad på skapelsens och uppenbarelsens samstämmiga vittnesbörd alltsedan världens tillkomst. Det är detta centrala tema i den fundamentalistiska apologetiken som gör det legitimt och angeläget att beskriva den utifrån läran om islam som den naturliga religionen.

Eftersom detta arbete avser att beskriva den fundamentalistiska apologetiken utifrån dess innehåll, kommer framställningen att få karaktären av deskriptiv teologi. Den systematiska redogörelsen för de apologetiska texternas innehåll blir samtidigt en framställning av de teologiska grundtankarna inom fundamentalistisk islam. (Begreppet fundamentalistisk kommer att avgränsas närmare i nästa avsnitt.) Avsikten är emellertid inte att endast referera det teologiska innehållet så som det presenteras. Syftet är snarare att återge och utveckla detta innehåll på ett sätt som överensstämmer med den underliggande systematiska strukturen. Detta arbete skulle därför ur en synpunkt kunna uppfattas som något av en fundamentalistisk "dogmatik".

Det innebär inte att de apologetiska texterna själva skall försvaras. Avsikten är inte att skriva en apologetikens apologetik. Däremot är det meningen att det teologiska innehållet skall förstås utifrån de grundtankar som – åtminstone hypotetiskt – antas existera. Framställningen skall redovisa den inre systematik som förutsättes, tills dess hypotesen om ett sådant inre sammanhang måste förkastas. De kritiska frågor som kan riktas mot den fundamentalistiska apologetiken blir inte meningsfulla förrän den frågande tillägnat sig fundamentalisternas egna referensramar. Författarna utgår – liksom alla andra – från förut-

⁷ Hjärpe återger (Hjärpe 1978 s 41, jfr Hjärpe 1979 s 100) utan diskussion Badawis uppfattning att vissa vallfärdsriter är meningslösa och därför ett större tecken på lydnad mot den Gud som har befallt dem. Det är just denna uppfattning som man aldrig möter i den fundamentalistiska apologetiken. Människan skall aldrig tvingas att lyda ett bud som förefaller godtyckligt eller meningslöst. Guds bud är till för att lära oss leva rätt, inte för att pröva vår lydnad.

sättningar som är så självklara att de av den anledningen *inte* nämns i texterna. Den som vill förstå dessa måste emellertid känna till deras förutsättningar, eftersom de samtidigt är orienteringspunkter för det övriga innehållet.

Av den anledningen kan en återgivning av texternas innehåll utifrån deras egen uppställning inte betraktas som den mest adekvata. Det måste vara mer rättvisande att först klarlägga och återge de förutsättningar som författarna utgår ifrån. Därför måste en framställning av det teologiska innehållet disponeras utifrån den grundläggande strukturen i detta innehåll, inte utifrån texternas egen disposition. Det innebär att denna översikt över fundamentalistisk apologetik på vissa punkter är mer systematisk än texterna själva. Det är en konsekvens av att framställningen skall utgå ifrån deras egna – delvis outtalade – grundtankar.

Det är också uppenbart att alla invändningar mot apologeternas resonemang måste bygga på förståelse för dessa outtalade förutsättningar. Man kan finna en rad påståenden i de apologetiska texterna som förefaller orimliga eller motsägelsefulla utifrån västerländskt tänkande. Om dessa påståenden blir fullt begripliga utifrån författarnas egna referensramar måste det vara angeläget att påvisa sambandet. Det innebär inte att apologeternas resonemang försvaras mer än i den meningen att det framställs som en fullt rimlig konsekvens av deras förutsättningar. Om någon vill bemöta deras påståenden kan därför angreppen behöva riktas mot något annat än det som uttryckligen säges. En kritik som förbiser detta kommer aldrig att påverka de kritiserade. I stället kan den ytterligare öka klyftan mellan grupperna och befästa ömsesidiga fördomar.

Religionshistoriens uppgift har i olika sammanhang beskrivits som jämförande. Med en komparativ religionsforskning har man avsett ett jämförande studium av religionens grundmönster. Föreliggande arbete ägnas åt endast en del av den fundamentalistiska apologetiken, nämligen åt dess teologi. Det finns emellertid skäl och tillfällen att också i detta avgränsade studium göra jämförelser, dels med andra tendenser inom islam, dels med andra religioners teologi. Undersökningen kommer därför att få karaktären av en studie i komparativ teologi.

Denna inriktning gör det än mer angeläget att disponera framställningen utifrån de teologiska grundtankarna. Apologetiken förutsätter en dialogsituation. Om denna dialog skall bli meningsfull måste motparten förstå också de outtalade förutsättningarna för de apologetiska resonemangen. Detta arbete vill genom sin karaktär av komparativ teologi bidra till en konstruktiv dialog mellan fundamentalismens apologeter och förespråkare för andra teologiska uppfattningar.

Till apologetikens mottagare hör två vitt skilda grupper: avsedda och verkliga mottagare. Som vi senare skall se är det mycket som tyder på att apologetiken är riktad till muslimer. Men det utesluter inte att den också når andra, t ex kristna med västerländska referensramar. Deras reaktion på de apologetiska resonemangen skulle kunna bli missriktat negativ utan förståelse för de grundläggande förutsättningar som är självklara för de avsedda mottagarna och därför inte nämnes. Detta arbete har kommit till för att den fundamentalistiska apologeti-

ken skall bli känd och förstådd utanför de kretsar för vilka den i första hand är avsedd. Det fyller denna funktion bäst genom att utformas som en komparativ studie i den fundamentalistiska apologetikens teologi.

2. Uppgift och avgränsningar

Det finns i nutida islam olika "tendenser". De utgör inte avgränsade riktningar med officiella eller inofficiella ledare utan är endast tendenser i en viss riktning av teologin.¹ Man kan också kalla dem reaktioner för att framhålla deras uppkomst och funktion: de har ofta uppstått som reaktioner – positiva eller negativa – på inflytande utifrån, främst från Västerlandet.²

Genom mötet med Västerlandet har frågan om förnuft och uppenbarelse blivit aktuell. Kring denna grupperas tre av de viktigaste tendenserna. De representerar olika syn på förhållandet mellan dem. De muslimer som är beredda att ge avkall på troheten mot det konkreta innehållet i koran och sunna för att förena uppenbarelsen med förnuftet, brukar kallas modernister. De accepterar en hermeneutisk frihet, som innebär att uppenbarelsen harmonieras med förnuftet genom nytolkning. Endast de grundvärderingar som uttryckts i uppenbarelsen står fast. Koranens ord om rättvisa mot fruarna i ett polygamt äktenskap anses på ett förtäckt sätt påbjuda monogami. Tolkningen anpassas efter förnuftets krav och förnuftet blir i praktiken överordnat uppenbarelsen.

Modernismen innebär ett försök att frigöra islam från de lagtolkningar, som tillkommit före mötet med Västerlandet. De äldre lagbestämmelserna uppfattas som en tvångströja, omöjlig att förena med kravet på anpassning till de nya strömningar som började påverka islam under 1800-talet. Att hålla fast vid de fastställda lagtolkningarna började kallas traditionalism. Det uttrycket innebär nu att man vägrar upphäva lagbud som en gång införts i shari'a. I gengäld avstår man från ambitionen att göra islam så allomfattande att den kan ligga till grund för en hel stats liv och lagstiftning.

Modernismen är en reaktion mot traditionalismen på två sätt: den vill göra islam till ett allomfattande livsmönster – som kan reglera allt i privatliv, familjeliv och samhällsliv – genom att ge upp bundenheten vid äldre lagtolkning, ja, också vid uppenbarelsen själv. I själva verket hänger de båda dragen samman: Modernisterna ansåg att man måste offra troheten mot lagskolorna och uppenbarelsens bokstavliga lydelse för att kunna rädda islam åt hela folket och göra den till ett livsmönster för hela samhället. För traditionalisterna var troheten på djupet det viktigaste. För modernisterna var det inflytandet på bredden.

¹ Hjärpe framhåller detta i tex Hjärpe 1980 s 12.

² Se Badawi 1978 s 13–17. De olika tendensernas genomslag i indisk teologi behandlas i Ahmad A 1967.

Fundamentalismen är i sin tur en reaktion mot modernismen³. Den reagerar mot att modernisterna vill upphäva det konkreta innehållet i uppenbarelsen för att göra islam till ett heltäckande livsmönster. De äldre lagtolkningar, som utformats av de klassiska lagskolorna före mitten av 1000-talet, måste offras, eftersom de är mänskliga, tidsbundna tillämpningar av uppenbarelsens innehåll. Men uppenbarelsen själv, som är Guds eget budskap till mänskligheten, kan inte vara behäftad med fel eller tidsbundna drag som måste moderniseras. Samtidigt hävdar fundamentalisterna i likhet med modernismen att islam överensstämmer med förnuftet och att islams livsmönster fullkomligt motsvarar människans natur. Islam kan alltså bli ett allomfattande livsmönster genom att man återvänder till koran och sunna för att i obrottslig lydnad underkasta sig dess bud. Nytolkningar måste visserligen ske för att islam skall kunna tillämpas i en modern stat. De skall göras utan hänsyn till äldre lagtolkningar men får aldrig komma i konflikt med uppenbarelsens ord.

Fundamentalismens framväxt skall beskrivas utförligare i ett senare avsnitt. Här är avsikten endast att avgränsa uppgiften och då måste den fundamentalistiska tendensen också avgränsas mot främst modernism och traditionalism. Det innebär samtidigt en motivering till undersökningens ämne. Förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse är nämligen särskilt intressant i fundamentalismen, som är radikal i den meningen att den vill återvända till islams "rot" (radix) och bygga en helt ny trosbyggnad på uppenbarelsens grund, utan att ifrågasätta något av denna. Man säger i likhet med modernismen att "porten till idjtihad är öppen".⁴ Idjtihad innebär en nytolkning av lagen. Denna får enligt fundamentalisterna inte inskränka räckvidden av de bud som är stadfästa i koran och sunna. Samtidigt menar man att uppenbarelsen och förnuftet stämmer helt överens.

Fundamentalismen har vunnit anhängare i många av islams stater.⁵ Detta är av stor betydelse för den information om islam som sprids i Västerlandet. Den är nämligen till stor del organiserad och finansierad från stater som själva stöder en fundamentalistisk tolkning av islam. De viktigaste staterna i detta sammanhang är Saudi-Arabien, Libyen och Pakistan. Genom nyöppnade informationscentra i Västerlandet sprids i apologetiskt syfte information om islam med klart fundamentalistisk tendens.⁶

I den fundamentalistiska apologetiken framställs islam som den naturliga

³ Termen fundamentalism är av olika skäl olämplig och därför omdiskuterad. Det som här kallas fundamentalism har också fått beteckningen integrism, revivalism och mawdudism, såsom framgår av Hjärpe 1983 s 37. Dessa beteckningar är alla användbara, eftersom de vill ge uttryck åt ett framträdande drag i denna tendens. Fundamentalism tar sikte på dess relation till koran och sunna som islams fundament. Eftersom just den frågan är central i föreliggande arbete har beteckningen fundamentalism betraktats som den lämpligaste.

⁴ Badawi 1978 s 13.

⁵ Givetvis har fundamentalismen fått olika karaktär i olika stater. Den får alltså inte betraktas som en monolit. Här har den definierats utifrån en "minsta gemensam nämnare". Lokala variationer saknar i detta sammanhang betydelse.

⁶ Denna litteratur kommer att presenteras närmare i ett senare avsnitt med rubriken Apologetisk skriftutgivning.

religionen utan att det ordagranna innehållet i koran och sunna i något avseende ifrågasätts. Avsikten med detta arbete är att undersöka hur detta kan gå ihop och man kan därför formulera uppgiften så: *Att i den fundamentalistiska apologetiken undersöka innebörden av och argumenten för läran om islam som den naturliga religionen.*

För att innebörden av denna uppgift klarare skall framträda måste några av de ingående begreppen ytterligare preciseras.

Den föregående framställningen om *fundamentalismen* kan tjäna som utgångspunkt för en avgränsning av fundamentalismen från andra tendenser i nutida islam. Fundamentalismen omfattar ett religionsbegrepp som man skulle kunna kalla "totalistiskt", vilket här innebär att religionen skall ge riktlinjer för allt i samhällets, familjens och den enskildes liv. I detta avseende skiljer den sig från sekularism, som menar att religionen är en privatsak – en typiskt positiv reaktion på den västerländska åtskillnaden mellan kyrka och stat, mellan religion och samhällsfrågor.

Fundamentalismen accepterar också idjtihad och anser att islam måste nytolkas i varje ny tid utan hänsyn till äldre tiders lagtolkningar. På så sätt skiljer sig fundamentalismen från traditionalismen. Slutligen avgränsar den sig från modernismen genom att underkasta sig uppenbarelsen så som denna är formulerad. Den nöjer sig inte som modernismen med att underkasta sig uppenbarelsens grundläggande värderingar. Därför måste den liberala hermeneutikens symboliska tolkning av de heliga texterna förkastas av fundamentalismen.

Denna bestämning av den fundamentalistiska tendensen har en empirisk karaktär, eftersom hänvisningar görs till egenskaper hos dem som brukar kallas fundamentalister. Men bestämningen skall uppfattas som en definition, avsedd för bruket av beteckningen fundamentalist i detta arbete. Fundamentalism anses här innebära trohet mot koran och sunna till deras lydelse, inte andemening, öppenhet för idjtihad och ett "totalistiskt" religionsbegrepp. Det är den litteratur, som faller in under ovanstående definition, som skall undersökas i det följande.

Eftersom det här är tal om tendenser och inte klart avgränsade riktningar, kan de olika författarna inte alltid placeras entydigt och definitivt. De kan i ett sammanhang framträda med fundamentalistiska tankar utan att alltid representera denna tendens. De olika tendenserna har särskilts, för att nutida islamisk teologi skall kunna struktureras på meningsfulla grunder, men den rätlinjighet man kan skapa i ett klassifikationssystem kan aldrig åstadkommas eller återfinnas i verkligheten.

Begreppet *apologetik* har också oklara konturer. Var går gränsen å ena sidan mellan troslära och apologetik, å andra sidan mellan apologetik och polemik? Med apologetik menas här utläggningar av islam som har till uppgift att försvara den mot angrepp och missförstånd. Gränsen mot den rena trosläran är därför svår att dra. En skrift kan ha tillkommit i ett fullkomligt konfliktlöst teologiskt sammanhang men sedan kommit att utnyttjas i apologetiskt syfte. Detta framgår av att boken – kanske lång tid efter publiceringen – översätts till engelska och sprids genom islams informationscentraler i Västerlandet.

Den apologetiska litteraturen kan vända sig till såväl muslimer som icke-muslimer. Det apologetiska syftet är i båda fallen av samma karaktär: En bok för muslimer i Västerlandet vill stärka dem i deras tro genom att framhålla islams förtjänster. En bok för icke-muslimer vill påverka dem till en mer positiv inställning – genom att framhålla islams goda sidor och undanröja fördomar som kan bidra till en negativ attityd. I apologetiken kan motståndarna nämnas eller anas. Det kan vara kristendomen, den västerländska kulturen, marxismen eller någon annan "fiende". En bok kan vara klart apologetisk, även om inte motståndarna nämns: Författaren kan lika väl skriva mellan raderna vad det är han vänder sig emot.

En skrift kan också av utgivarna betraktas som god apologetik, eftersom den behandlar en fråga som är aktuell i Västerlandet, även om inte boken tillkommit i ett apologetiskt syfte eller med en speciell motståndare i åtanke. Mawlana Mawdudis bok om preventivmedel kan tjäna som exempel på detta. Den utgavs på urdu 1943 och utkom sedan i nio upplagor på detta språk innan den 1968 översattes till engelska och utkom med titeln "Birth Control". Den har sedan tryckts om på engelska för att spridas genom islams informationskanaler i Västerlandet.

Hur skiljer sig då apologetiken från polemiken? Den frågan kan allmänt besvaras med att apologetiken här uppfattas som mer defensiv. Polemiken angriper mer medvetet en meningsmotståndare. I praktiken går det dock inte att dra en skarp gräns mellan dessa båda. De skrifter som har en apologetisk karaktär kan i mindre avsnitt bli polemiska. Men också polemiken har i regel ett apologetiskt syfte, eftersom angreppen på andra kan tjäna till den egna åsiktens försvar. Det finns dock en typ av polemik som faller utanför apologetikens gränser. Den präglas av slagord mer än information och vädjar till känslan mer än förståndet. Sådan polemik kommer att lämnas utanför denna undersökning. Ett typiskt drag för all den apologetik som skall behandlas här är den medvetna inriktningen på resonerande argumentation. Det följer av förutsättningarna: Eftersom islam är den religion som stämmer med förnuftet, är det också förnuftet som skall inse dess överlägsenhet.⁷

Apologetiken har ytterligare ett särdrag som sammanhänger med detta: I resonemanget utgår man ifrån att "sändare" och "mottagare" har vissa gemensamma referensramar. När muslimer framlägger sin uppfattning om islam som den naturliga religionen för kristna, så utgår de ifrån att åhörarna också är angelägna om att lära känna den naturliga religionen. De räknar med att en vädjan till förnuftet skall ge positivt gensvar, eftersom de delar respekten för förnuftet med sina meningsmotståndare. Apologetiken förutsätter alltså en gemenskap i grundläggande värderingar på ett annat sätt än polemiken.

Det behöver kanske inte uttryckligen påpekas, att materialet till denna undersökning kan vara svårt att avgränsa. Skall en författare, en bok eller en liten traktat räknas som fundamentalistisk apologetik eller inte? Svårigheterna blir

⁷ Rankin skiljer i sin bok *Jewish Religious Polemic* mellan apologetik och polemik men definierar inte begreppen så att skillnaden framgår. Se Rankin 1970 s 11–21.

inte mindre av att det här är fråga om aktuellt material: Det mesta är tryckt under 1970-talet, även om det delvis kan vara skrivet tidigare. Men svårigheterna att placera vissa gränsfall utesluter inte att en homogen och klart avgränsad grupp skrifter representerar det som här kallas fundamentalistisk apologetik. Dessa texter bildar ryggraden i underlaget för framställningen. Det övriga förtjänar att uppmärksammas i den mån det belyser eller vidareutvecklar innehållet i de centrala texterna.

Ytterligare ett begrepp bör preciseras. Det är kanske det viktigaste av alla i detta sammanhang, nämligen *naturlig religion*. Det har tidigare berörts och vi såg då att den naturliga religionen har två anknytningspunkter, som förutsätter varandra: naturen och förnuftet. Men båda dessa begrepp är oklara. Naturen kan ibland ställas emot människan, men det är inte ordets innebörd hos de apologetiska författarna. Med naturen menar de den skapade världen och i den intar människans natur en central plats.

Också ordet förnuft och det tillhörande adjektivet förnuftig kan ha många olika betydelser. De latinska orden rationell och rationalism är lika oklara. En sak kan omedelbart avgöras: Förnuft står i detta sammanhang aldrig som motsats till sinnesförnimmelser, och rationalism innebär aldrig motsatsen till empirism. Denna motsättning spelar ingen som helst roll hos de undersökta författarna. Men rationalism kan också innebära att man avvisar alla andra kunskapsvägar än dem som i Västerlandet brukar kallas legitima eller med ett mer persuasivt uttryck vetenskapligt legitima. Denna innebörd finns inte heller hos apologeterna. Med förnuftig eller rationell avser de en kunskap eller åsikt som människan kan nå fram till med hjälp av sina egna krafter, oavsett om det är sinnesförnimmelser, tänkande, intuition eller drömmar. Dessa frågor kommer senare att behandlas utförligare.

Det vore alltså önskvärt att begreppet "naturlig religion" kunde definieras utan hjälp av ordet förnuft. Uttrycket "naturlig religion" står i detta arbete för den religion som människan med hjälp av sina medfödda resurser kan nå fram till. Det är alltså frestande att i stället ge begreppet en negativ definition: Naturlig religion är en religion som inte förutsätter uppenbarelse, dvs en direkt kunskapsmeddelelse från makter som står över människan.

3. Metod och uppläggning

Den innehållsliga analysen av fundamentalismens apologetik skall belysa förhållandet mellan uppenbarelse och naturlig religion. Denna framställning utgår ifrån att det finns lärosatser, som utgör bakgrund till läran om islam som den naturliga religionen. Dessa centrala lärosatser antas vara läran om Guds enhet och den därmed sammanhängande synen på människan som Guds ställföreträdare. Att just dessa lärosatser valts bottnar i antagandet att gudsbild och människosyn är utgångspunkt för synen på förnuft och uppenbarelse. Det är en hypotes som skall provas mot texterna i den följande framställningen. Om

synen på naturlig religion och uppenbarelse blir sammanhängande och begriplig utifrån gudsbilden har hypotesen visat sig fruktbar.

Av denna anledning kommer huvudframställningen att inledas med en del som behandlar förhållandet mellan Gud och människa i allmänhet. Återstoden skall ägnas åt frågan om naturlig religion och uppenbarelse. Uppläggningsen av dessa delar skall grundas på stoffets systematiska struktur. Denna inledning avslutas därför med ett avsnitt som fått rubriken "Stoffstruktur och systematisering". Avsikten med detta är att urskilja olika aspekter på begreppet naturlig religion hos författarna själva och på grundval av detta bygga upp en disposition som motsvarar texternas innehåll.

Det är framför allt två frågor som måste besvaras: Vad innebär det att islam är den naturliga religionen och vad är teologiskt sett primärt, uppenbarelsens eller naturens religion? Svaret på den första frågan får bestämma vilka frågor som skall behandlas i framställningen om islam om den naturliga religionen. Svaret på den andra frågan får bestämma vad som skall behandlas först, uppenbarelsen eller den naturliga religionen.

Det visar sig vid denna preliminära analys att läran om den naturliga religionen framför allt innebär att islam överensstämmer med förnuftet och naturen. Arbetets andra och tredje del kommer därför att ägnas åt dessa aspekter på islam. Det visar sig också uppenbart att den naturliga religionen är den ursprungliga, som sedan bekräftats av uppenbarelsen. Det är därför befogat att spara behandlingen av uppenbarelsen till den fjärde och avslutande delen.

Problembehandlingen kan beskrivas som antitetisk: Påståenden som tycks strida mot varandra presenteras först och därefter diskuteras om dessa kan förenas utifrån tankegångar hos apologeterna själva. Analysen avser alltså att blottlägga de förutsättningar som ligger bakom skenbara motsägelser. Diskussionerna om islam som den naturliga religionen bör koncentreras till dessa förutsättningar, inte till eventuella motsägelser i texterna.

Dessa texter har tillkommit i en bestämd situation, vilket också framgår av bakgrundsteckningen. De brukas nu i bestämda syften. Apologetiken har uttalade och outtalade adressater inom och utom islam. För att innehållet i dessa texter skall framträda tydligare kan det vid vissa tillfällen vara motiverat att komplettera den systematiska analysen med en funktionalistisk. Nya aspekter på texterna kan framträda om också deras funktion beaktas.

Av denna anledning kommer de undersökta texterna vid vissa tillfällen att kommenteras också utifrån en funktionsaspekt. Syftet med undersökningen förblir dock detsamma: Att klarlägga den systematiska strukturen i texternas innehåll. Funktionsanalysen kommer därför endast att utnyttjas då den gagnar detta syfte. En sammanhängande funktionell analys av den fundamentalistiska apologetiken kommer alltså inte att eftersträvas. Detta arbete kan eller vill inte ge en helhetsbild av dess funktion inom islam eller samhällslivet i berörda områden.

Det förtjänar att ytterligare understrykas vad som är mål och metod i detta sammanhang. Målet är att klarlägga den systematiska strukturen. Metoden är att i första hand återge och analysera texternas innehåll utan hänsyn till deras

funktion. I andra hand kan emellertid en funktionsanalys komma till användning. Funktionsanalysen är alltså inget mål i sig och därför kommer den att utföras endast då den har "nyttovärde" i förhållande till slutmålet.

Det är därför uppenbart att funktionsanalysen kan inskränkas till texternas *apologetiska* funktion. Deras övriga betydelse för tex den ekonomiska, sociala och politiska utvecklingen måste lämnas utanför synfältet. Eftersom detta är en undersökning av apologetiska texter kan emellertid den apologetiska funktionen vara av intresse. Vissa sidor av läran om islam som den naturliga religionen framträder tydligare om man beaktar hur de framhäves för att försvara islam mot andra religioner och framför allt fundamentalismen mot andra tendenser, främst då modernism och traditionalism.

Apologetiken förutsätter att sändare och mottagare har en gemensam bas, som det apologetiska resonemanget kan utgå ifrån. För att komma åt poängen i detta är det angeläget att se vad som skiljer och förenar apologeten och hans meningsmotståndare. Därför måste man fråga vilken adressat ett yttrande eller en utläggning kan ha för att sedan försöka bestämma vad som är den gemensamma grunden för argumentationen och på vilket sätt fundamentalisten vill härleda sin uppfattning ur de gemensamma premisserna. Vi kommer tex att få se hur tawhīdläran kan utnyttjas som denna gemensamma grund. Ingen muslim förnekar denna: Därför kan man förutsätta den som gemensam utgångspunkt. Men konsekvenserna av den blir för en fundamentalist sådana att de klart skiljer honom från andra tendenser i islam.

Ytterligare en metodfråga av principiell natur måste beröras. Under senare tid har debatten om olika vetenskapsideal blivit allt intensivare. Det sk hermeneutiska vetenskapsidealet har ställts mot ett annat som av motståndarna ofta i nedsättande syfte kallas positivistiskt. Både dessa begrepp är oklara. Positivism har börjat användas om allt fler företeelser av dem som betraktar sig själva som dess motståndare. Det finns alltså knappast några forskare som försvarar alla de positivistiska drag som motståndarna tillvitar dem.¹ Denna fråga saknar emellertid här betydelse. Det viktiga är vilka metodiska ambitioner som bör utmärka detta arbete för att det skall uppnå sitt syfte. Det kan vara befogat att fråga vilka drag i det positivistiska respektive hermeneutiska vetenskapsidealet som kan och bör eftersträvas i denna undersökning.

Den hermeneutiska metoden har lanserats som humanioras egen metod och då ställts emot positivismen som naturvetenskapens. Dessa tankar har utvecklats av Dilthey² som också utnyttjade de sedan flitigt använda termerna "förklaring" och "förståelse" för att uttrycka det typiska för naturvetenskapen respektive den humanistiska vetenskapen. Dessa begrepp kan dock inte i sig själva uttömmande beskriva de olika vetenskapsidealen. Det är inte så, att naturvetenskap och positivism vill förklara utan att förstå. Det är inte heller så, att hermeneutiker i allmänhet vill avsäga sig tanken på att förklara det de vill

¹ Se tex Föllesdal 1977 s 93–95.

² Se tex Hodges 1944 s 72–87.

förstå.³ Den debatt som förts i dessa frågor har klart ådagalagt att termerna "förklara" och "förstå" båda har en så mångskiftande innebörd att de själva måste preciseras för att kunna uttrycka det specifika i skilda vetenskapliga uppgifter och metoder.⁴

Vilka är då den hermeneutiska metodens viktigaste kännetecken? Det bör kanske först påpekas att hermeneutiken hos vissa filosofer utvecklats till en verklighetsuppfattning eller livsåskådning med existentiella drag.⁵ En sådan utveckling innebär att den klyfta som Dilthey såg mellan olika typer av vetenskap åter överbryggas och "förståelse" blir ett slutmål för all vetenskap eller snarare idealet för en allomfattande livshållning.⁶ Men hermeneutik kan också uppfattas i en snävare mening som enbart en vetenskaplig metod, klart avgränsad från det naturvetenskapliga arbetssättet men utan klara gränser mot andra yttringar av kulturlivet som t ex konstnärlig verksamhet. Hermeneutikern vill se tolkningen som de humanistiska vetenskapernas viktigaste uppgift. Han framhåver sambandet mellan delarna och helheten. Delarna måste tolkas utifrån den helhet i vilken de ingår: Endast på så sätt kan man nå fram till förståelse av forskningsobjektet.⁷ Hermeneutiker ser ofta förutsägelsen som det typiskt positivistiska. De anser att positivisterna i sina förklaringar endast arbetar med att klarlägga lagbundenheter, som de enskilda händelserna kan återföras till. Men förklaringar i humaniora måste i stället bygga på en förståelse av det unika. På historiens område är hänvisning till lagar en omöjlig förklaringsmetod.⁸ De humanistiska vetenskapernas uppgift är inte att göra förutsägelser.⁹

Hermeneutiken har namn av sitt ursprung: Den har växt fram ur diskussionen om det rätta sättet att tolka texter. Eftersom detta arbete är ägnat åt analys av texter är det naturligt att anknyta till några tankegångar inom detta vetenskapsideal. Men frågorna får inte ställas på ett förenklat sätt. Det kan till en början vara värdefullt att skilja mellan den beskrivande och analyserande uppgiften. Bland hermeneutiker framhävs i regel en viss subjektivism som ofrånkomlig i all humanistisk forskning.¹⁰ I detta sammanhang bör man dock skilja mellan beskrivningar och förklaringar. Det är ofrånkomligt att beskrivningar präglas av det beskrivande subjektet. Beskrivningen uttrycks vanligen i ett språk och blir därför en symbolisk återgivning av verkligheten i språkets form.¹¹ Hermeneutiker hävdar i anslutning till den senare Wittgenstein att språkets delar måste förstås utifrån det sammanhang i vilket det används. Här

³ Liedman 1981 s 181.

⁴ Furberg 1981 ägnas i sin helhet åt innebörden i begreppet förstå hos Dilthey, Heidegger och Gadamer. Se t ex s 44–47, 77–80, 101–111.

⁵ Liedman 1981 s 183, Ödman 1979 s 30f.

⁶ Se inledningen till Engdahl 1977 s 7–14, särskilt s 7f.

⁷ Johansson 1981 s 90f.

⁸ Ödman 1979 s 65–69.

⁹ Jfr Hjärpe 1983 s 11f. Hjärpe hävdar att islamologins syfte (bland annat) är historiska förutsägelser. Hjärpe diskuterar inte metodfrågor och de problem som är förknippade med lagbundenhet i historien. Han tycks dock utgå från att en sådan existerar eftersom hans exempel förutsätter möjligheten till induktionsslut utifrån tidigare händelser.

¹⁰ Liedman 1981 s 182.

¹¹ Regnéll 1982 s 34–42.

finns alltså en anknytning mellan hermeneutiken och teorierna om kognitiva universa, som utnyttjats också i islamologin.¹² Dessa teorier bygger på den senare Wittgensteins tankar om språkspel.

Men om språket på detta sätt uttrycker livsformer, som endast kan förstås inifrån,¹³ kan man då göra beskrivningar som är oberoende av den beskrivande och alltså intersubjektivt giltiga? Det är ju vad positivismen kräver av en beskrivning för att den skall kunna kallas "sann". Det är ofrånkomligt att beskrivningen präglas av iakttagarens perspektiv och språk, men detta får inte utesluta att beskrivningen skall kunna underkastas intersubjektiv prövning. Den som läser de fundamentalistiska apologeternas texter måste känna igen min beskrivning av deras innehåll. Här måste man kanske göra den reservationen att läsaren skall delta i samma språkspel som jag. Ett problem är att texterna har sitt eget språkspel. Skulle också en läsare som hör hemma i det kunna acceptera beskrivningen? Det är vad jag eftersträvar, men det förutsätter att centrala termer "översätts" så att relationerna mellan det beskrivna och beskrivande språket klart framträder.

Hermeneutiken ser texternas tolkning som sin huvuduppgift och tolkningen förutsätter att beskrivningen av texternas innehåll kompletteras med en analys. Denna har till uppgift att förklara hur de apologetiska författarna tänker, så att sammanhanget i deras tänkande framträder. Analysen skall göra deras tankar förståeliga.¹⁴ Kommer nu denna analys att kunna underkastas en intersubjektiv prövning? Låt oss först se vad hermeneutikens teoretiker säger om detta. Det är fullt klart att det subjektiva draget framträder tydligare när tolkningsuppgiften framhäves. Tolkningen innebär att forskaren bearbetar sitt forskningsmaterial på ett aktivt sätt. Positivismen utgår från att iakttagaren i första hand skall registrera forskningsobjektets egenskaper. Enligt hermeneutiken är en sådan attityd varken möjlig eller önskvärd. I tolkningen är forskaren delaktig som ett "betydelseangivande subjekt". En viss typ av subjektivitet är då nödvändig.¹⁵ Forskarens förhandsinställning till sitt material kallas av hermeneutiker "för-förståelse". Förståelse och förförståelse är delar i den sk hermeneutiska cirkeln, som ofta kallas spiral för att visa hur förståelsen utvecklas.¹⁶

Innebär inte detta fritt spelrum för subjektivismen? Finns det några kriterier som avgör olika tolkningars värde? Hermeneutiker har beskyllts för att sakna säkra metoder för bedömning av framförda tolkningar. Men själva vill de inte låta subjektiviteten "övergå i subjektivism".¹⁷ Företrädare för hermeneutiken kan ställa kraven så högt att de betraktar en tolkning som säkerställd först då den ensam förklarar informationen på ett restlöst och rimligt sätt.¹⁸ Vi ser här

¹² Se t ex Hjärpe 1983 s 15–23. Jfr Hjärpe 1980 s 7.

¹³ Johansson 1981 s 92.

¹⁴ Jfr Furberg 1981 s 46f. Det Furberg där vaskar fram som det enda återstående innehållet av Diltheys "Verstehen" må vara magert i relation till de ursprungliga pretentionerna men skulle kunna tjäna som programförklaring för här föreliggande arbete.

¹⁵ Ödman 1979 s 49.

¹⁶ Ödman 1979 s 81.

¹⁷ Ödman 1979 s 49. Jfr Liedman 1981 s 182. "Subjektivism" användes här närmast i betydelsen "subjektivitet". Se också nedan s 25.

¹⁸ Trankell 1963 s 128–130.

att tolkningen får sitt värde genom att förklara – det som Dilthey ansåg vara nyckelbegreppet inom naturvetenskapen. Förståelse utesluter inte förklaring. Förklaring har här i stället blivit en bekräftelse på förståelsen.¹⁹

Skall nu denna förklaring accepteras av alla? Kan man kräva samma intersubjektivitet av förklaringen som av beskrivningen? Hermeneutikerna tycks räkna med en synkronisk intersubjektivitet men förutsätta att tolkningen kan förkastas i framtiden.²⁰ Här skiljer de sig alltså inte nämnvärt från traditionell positivism. Det är uppenbart att förklaringar inom humanistiska vetenskaper har en annan karaktär än inom naturvetenskapen. Det finns ett finalistiskt moment i förklaringen av mänskliga handlingar som skiljer den från en förklaring i tex fysiken.²¹ Men när det gäller kriterierna på en godtagbar förklaring behöver inte skillnaderna vara så stora. Det finns alltså inte anledning ta ställning till frågan om förståelse eller förklaring som framställningens huvudsyfte. Avsikten är att förstå genom att förklara. Min egen tolkning har inget företräde framför andras, så att jag inte kan acceptera en intersubjektiv prövning. Det är inte heller så att alla tolkningar är lika värdefulla. Den formen av subjektivism skulle upphäva meningen med det vetenskapliga arbetet. Min avsikt är att presentera och analysera ett material av allmänt intresse. Om arbetet präglades så starkt av mina förutsättningar att det sade mer om mig än om de fundamentalistiska apologeterna skulle det inte fylla någon funktion. De förklaringar till innehållet som ges måste bidra också till andras förståelse.

Diskussionen om hermeneutiken har aktualiserat frågan om intersubjektiv tolkning. Vi har konstaterat att de hermeneutiska teorierna om förförståelse är besläktade med den senare Wittgensteins tankar om språkspel och därmed också med teorier som utgår från begreppet "kognitivt universum".²² De är alla på olika sätt förenade med Kuhns paradigmbegrepp.²³ Wittgenstein anses ha föregripit Kuhns tankar i de anteckningar som publicerats i en bok med titeln Om visshet.²⁴ Vi möter alltså samma grundtanke på subjektets betydelse för tolkningen i en rad former.

Beskrivning och förklaring kan aldrig äga rum i ett lufttomt rum. Den som beskriver och förklarar måste ha ett språk, en världsbild, en kunskapsteori och en människosyn. Mycket av detta ingår i det som Kuhn kallar paradig.²⁵ Men man kan också kalla det ett kognitivt universum. Skillnaden är väl närmast att Kuhn främst intresserar sig för vetenskapen och de faktorer som påverkar den. Men det viktiga är att vissa omedvetna förutsättningar styr vårt tänkande och

¹⁹ Tolkningens värde i ett hermeneutiskt forskningsarbete har diskuterats av Åkerberg (Åkerberg 1984, se tex s 58–60, och Åkerberg 1986, s 29–35). Hans metodregler och prövningsmetoder är dock i första hand inriktade på beteendevetenskap och har därför begränsad relevans för den filosofiska och teologiska tolkningen i föreliggande arbete. Se här till Åkerberg 1986 s 29.

²⁰ Trankell 1963 s 132.

²¹ Regnéll 1982 s 133–139.

²² Se Hjärpe 1980 s 7 där han talar om språkspel och Hjärpe 1983 s 15, där motsvarande tankar uttryckes med "kognitivt universum". Se Wittgenstein 1978 tex s 36f.

²³ Johansson 1981 s 73–75, 90–94.

²⁴ Wittgenstein 1981. Se tex 20, 23, 28, 34, 40, 43, 48, 58, 60, 89.

²⁵ Om Kuhns paradigmbegrepp se tex Hansson 1981, s 27–41.

handlande. Vissa sanningar är så givna att de inte ens är medvetna. Vissa värderingar är så självklara att vi inte själva känner till dem. I mötet med ett annat "kognitivt universum" blir vi medvetna om vårt eget. Det är vad som sker i detta arbete. Där kommer en rad grundläggande begrepp från vår kultur att ställas emot en uppsättning av helt annan innebörd och karaktär.²⁶ Vi kommer att möta författare som använder orden sanning, förnuft, vetenskap, naturlig och andra liknande på ett helt annat sätt än vi vana vid. Då är det nödvändigt att vara medveten om språkets karaktär av "livsform", om förförståelsens betydelse och paradigmens styrande inverkan. Det kan innebära en större försiktighet med – åtminstone förment – positivistiska föreställningar om "verklig" vetenskap, som grundas på förnuftet och fastställer objektiva sanningar, höjda över rummets och tidens växlingar. Få föreställningar är så bundna till tid och rum som dessa.

Detta aktualiserar frågan om paradigmens kommensurabilitet.²⁷ Om man uppfattar den västerländska vetenskapen och den fundamentalistiska apologetiken som två skilda "paradigm" eller kognitiva universa, finns det då någon möjlighet att återge den senare i den förra och att bedöma den senare utifrån förutsättningarna i den förra? Ja, möjligt är det givetvis att utifrån en helhetssyn på tillvaron beskriva och bedöma en annan, men man måste vara medveten om vad man då sysslar med och vad forskningsresultaten egentligen ger uttryck åt. En västerländsk vetenskapsman kan genom mötet med islams fundamentalistiska apologetik upptäcka att det finns ett kognitivt universum, som skiljer sig radikalt från hans eget. Han kan då med hjälp av sitt eget språk och sina egna sanningskriterier beskriva och analysera detta främmande universum. Han måste utgå från förutsättningarna i sitt eget språkspel för att över huvud taget kunna uttrycka sig. Själva uppgiften gör honom också medveten om att ett paradigm inte kan upphöja sig självt till det slutgiltiga eller enda riktiga. Men man kan heller inte lämna det för att beskriva forskarens och forskningsobjektets respektive universa i en form som är oberoende av dem båda.

Det har hävdats att det rätta sättet att se på förhållandet mellan positivism och hermeneutik skulle vara att uppfatta dem som komplement till varandra. Detta kan uppfattas på olika sätt. Tanken är hämtad från Bohrs komplementaritetsprincip och om den överfördes direkt skulle den innebära att man med olika vetenskapliga metoder skulle kunna beskriva samma företeelse på olika sätt, som emellertid alla är lika berättigade.²⁸ Det är emellertid också möjligt att tänka sig ett oscillerande förhållningssätt så att man växlar mellan metoderna under arbetets gång.²⁹ Men frågan är om inte komplementariteten i stället skall uppfattas på det sätt som ovan skisserats. Forskningsresultaten måste tåla en intersubjektiv prövning. Det är ett positivistiskt krav som också hermeneutiker instämmer i, då de accepterar att subjektivism inte får övergå till subjektivitet.

²⁶ Uttrycket "paradigm" förekommer också i den apologetiska litteraturen. I Irving 1979B, s 32, talas om "The Qur'anic Paradigm".

²⁷ Till denna fråga se tex Johansson 1981 s 54–63.

²⁸ Ödman 1979 s 40f.

²⁹ Ödman 1979 s 72–76.

Förståelsen innefattar också en förklaring. Men i denna uppgift att förstå genom att förklara blir forskaren också medveten om sina egna förutsättningar. Han upptäcker vilka förklaringar som är intersubjektivt gångbara och inser därigenom vilka förutsättningar hans arbete – kanske omedvetet – utgår ifrån. Förklaringarna leder till djupare förståelse. Det objektiva visar sig subjektivt men för den skull inte förkastligt. Förståelse och förförståelse samverkar på så sätt i en hermeneutisk cirkel eller spiral.

Ett särdrag i detta arbete fordrar slutligen en särskild kommentar: Det förekommer knappast någon debatt med sekundärlitteratur, alltså med forskare som tidigare behandlat samma material. Det beror på att det inte existerar någon sådan litteratur av betydelse. De fundamentalistiska apologeternas texter har tillkommit eller utgivits i Västerlandet på senare tid. De har inte blivit föremål för specialforskning eller för övrigt behandlats så utförligt att det ger anledning till kommentarer. Däremot hänvisar de apologetiska författarna inte så sällan till varandra, vilket vi senare skall se exempel på.

Litteratur av det slag som här skall undersökas inköps i regel inte till de svenska biblioteken och den är därför inte tillgänglig på de vetenskapliga biblioteken. Orsaken till detta är sannolikt att denna litteratur inte betraktas som vetenskaplig utifrån västerländska kriterier. Denna ståndpunkt är i och för sig befogad: Apologeterna anser sig visserligen själva som i högsta grad vetenskapliga, men utgår då från andra förutsättningar än den västerländska forskningen, som vi senare skall se. Deras skrifter framträder som teologisk facklitteratur och motsvarar i denna egenskap inte västerländska krav på vetenskaplighet.

Detta utesluter dock inte att skrifterna är av största betydelse och intresse som uttryck för en viktig sida av nutida islam. Att litteraturen själv inte är vetenskaplig utesluter inte att den skulle förtjäna vetenskapliga undersökningar. Kanske är det i stället tvärtom: Eftersom litteraturen saknas på biblioteken, trots att den går ut i stora upplagor, är det möjligt att vi underskattar dess betydelse. Det gör en undersökning av den apologetiska litteraturen än mer angelägen.

Detta är därför inte bara en analys av texter som representerar en väsentlig sida av islams nutida liv och utveckling. Det är också en första presentation av en stor och inflytelserik litteratur som tidigare inte varit föremål för nämnvärt intesse från islamforskningens sida.

B. Den teologiska bakgrunden

1. Förnuftets roll i islams teologi

Den nutida synen på islam som den naturliga religionen har en lång tradition bakom sig. Som en bakgrund till den kommande framställningen skall här några drag i den äldre utvecklingen återges.

Islam framträder redan under Muhammeds tid som en förnuftstillvänd reli-

gion. Visserligen framhävs uppenbarelsens höghet men det sker aldrig på bekostnad av det mänskliga förnuftet. Människan uppmanas att förstå och tänka självständigt för att på det sättet bli övertygad om uppenbarelsens sanning.¹ Koranen utgår från att människan har ett ofördärvat förstånd. Hon har förmåga att studera och dra slutsatser utifrån den skapade världen och därigenom inse att Muhammeds budskap är sant.² Därmed är det anslag givet som sedan kommer att prägla islam genom tiderna. Gud talar till människorna genom sin skapelse. Människan har ett ofördärvat förstånd och kan därför avläsa hans vilja inte bara i koranen utan också i skapelsens bok. Därför återkommer verbet förstå så ofta i koranen. Den innehåller ett budskap till människans förnuft. När Gud vänder sig till människan söker han kontakt med henne genom förnuftet.

Efter Muhammeds tid kommer förnuftet snart väl till pass. Hans anhängare står inför frågor som inte behandlats i de uppbarelser som samlas till koranen. Det blir då nödvändigt att tolka uppenbarelserna med förnuftets hjälp för att kunna ge besked i frågor som inte explicit besvaras där. Man utgår från att svaren finns implicit i texten men måste utläsas med förnuftets hjälp. De kunnigaste muslimerna får ansvaret för denna tolkning eller utvidgning av uppenbarelsens innehåll.³

Koranen kompletteras också med Muhammeds sunna för att lösa detta problem. Denna sunna ger en idealbild av en muslims liv. Eftersom Muhammed var en fullkomlig muslim kan hans sedvana tjäna som förebild för alla som vill leva efter Guds vilja. Det är inte säkert att alla hadither som skall tillföra oss kunskap om idealet härstammar från Muhammeds liv.⁴ Alla är överens om att vissa hadither tillkommit efter Muhammeds död för att ge sanktion åt islams ställningstaganden i frågor som inte var aktuella under profetens livstid. De behöver inte uppfattas som förfalskningar, om man menar att de endast formulerar explicit vad som redan föreligger implicit i den idealbild av en muslims tro och liv som Muhammed hade uppenbarat genom sitt liv.⁵ Alla härledningar som behövdes för att kunna tillämpa uppenbarelsens innehåll i nya situationer måste emellertid göras med förnuftets hjälp, och det är därför uppenbart att förnuftet redan från början utnyttjats för att avgöra vad som var sant och rätt.

Under 700- och 800-talen tillkommer de fyra lagskolor som sedan utformar den sunnitiska juridiken. Al-Shāfi 'ī är den förste som uttryckligen tar ställning för analogimetoden (qiyās) som en möjlighet att fylla luckor i den uppenbarade lagen. Abū Ḥanīfa och Mālik ibn Anas har verkat tidigare. De måste ha använt liknande metoder även om de inte uttryckligen anger detta.⁶ Förnuftet har givetvis en medvetet utformad funktion för att utveckla uppenbarelsens innehåll. Det har diskuterats om förebilderna till denna metod härstammar från

¹ Se t ex Arberry 1957 s 11–16.

² Dessa frågor berörs av Bakker 1965 t ex på s 46–48.

³ Arberry 1957 s 16.

⁴ Se till denna diskussion Rahman 1979 s 43–63.

⁵ Rahman 1979 s 57.

⁶ Arberry 1957 s 17f.

grekisk logik eller romersk rätt.⁷ Ursprunget saknar i detta sammanhang betydelse. Avgörande är att förnuftet ges ett så stort förtroende. Uppenbarelsen är grunden men förnuftet är kapabelt att på denna grund bygga upp ett allt mer omfattande juridiskt system.

Al-Shāfi'ī bemödade sig om att skapa ordning i de olika metoderna att utveckla islams läroinnehåll. Före hans tid har det tydligen förekommit ett fritt resonerande i frågor som inte var avgjorda i uppenbarelsen. Man kunde grunda ett avgörande på ra'y (av verbet se: Ordet kan alltså översättas med åsikt) men denna ra'y måste innebära någon typ av förnuftigt resonemang. Åsikten måste ha tillkommit genom rationella överväganden. Ibland kallas detta idjtihād al-ra'y och det betyder då strävan mot en åsikt. Det skall framhäva att man måste anstränga sig för att nå fram till den. Ordet idjtihād, som sedan blir det vanliga för att härleda nya lärosatser, kommer av samma rot som djihād, kamp.⁸

Al-Shāfi'ī formulerade läran om de fyra källorna till den islamiska lagen. Vid sidan av koran och sunna ställde han qiyās och idjmā', menighetens samstämmiga åsikt. Han hade en hög tanke om den enskilda människans förnuft. När alla var ense i en fråga kunde det inte vara någon annan än Gud själv som stod bakom denna enighet. Det var Guds vilja som framträdde i menighetens förnuft. Senare försköts synen på på idjmā'. I stället för att grunda den på menighetens åsikt utgick man från teologernas: Det var deras consensus som garanterade den nya lärosatsens riktighet. Men den vilar fortfarande på det mänskliga förnuftets grund. Genom det meddelar Gud sin vilja till människorna.⁹

Användningen av förnuftet är dock omdiskuterad. Några menar att den ger människan för stort inflytande. De vill istället fylla luckorna i lärobyggnaden genom att återvända till Muhammeds liv och försöka finna en berättelse som visar hur han hade gjort i en motsvarande situation. Om det inte fanns någon sådan så frestades man att konstruera en. Som tidigare nämnts är också detta en verksamhet som förutsätter förnuftigt tänkande.¹⁰ Här framträder dock en motsättning i synen på förnuftets kompetens. De som inte accepterar att förnuftet genom eget tänkande kan nå fram till kunskap om Guds vilja måste framställa de nödvändiga kompletteringarna av trosläran som latent och tidigare okända uppenbarelsen. De väljer att kalla det nyskapade för ḥadīth, så att det skenbart blir en del av uppenbarelsen, även om det är frameducerade ḥadīth, så att det med lika stor rätt skulle kunna kallas förnuftsgrundade lärosatser.¹¹ På detta sätt kamoufleras förnuftets verksamhet och resultatet kan mer direkt återföras på uppenbarelsen.

Aḥmad ibn Ḥanbal framträder på 800-talet med en sådan kritik av de rationalistiska metoderna att härleda nya lärosatser. Han avvisar qiyās och hävdar att ḥadīth i stället skall täcka behovet av vägledning i nytillkomna frågor. Ḥanbaliterna har en tendens att sätta uppenbarelsen före förnuftet, men de kan inte

⁷ Arberry 1957 s 18.

⁸ Watt 1973 s 180f.

⁹ Watt 1973 s 182.

¹⁰ Watt 1973 s 181.

¹¹ Arberry 1957 s 18.

klara sig helt utan förnuftiga resonemang. Också de använder analogislut i vissa sammanhang. Det finns ett drag av "uppenbarelsepositivism" hos hanbaliterna som senare framträder hos Ibn Taymīya (d 1328) för att under 1700-talet återkomma hos wahnabiterna. Men deras inställning utesluter inte förnuftsmässiga resonemang. Ibn Taymīya argumenterar rationellt i trosfrågor och hans efterträdare accepterar idjtihad som en metod att komplettera trosläran så att islam skall kunna anpassas till nya tider och förhållanden. Denna nytolkning måste utgå från koran och sunna. Om dessa obrottsligt respekteras kan sedan förnuftet utnyttjas i tolkningsuppgiften.¹²

Den rationella argumentationen på det etiska området anses ha banat vägen för motsvarande verksamhet inom den övriga teologin. Under 700-talet växer det fram en filosofiskt genomarbetad teologi, som påminner om den medeltida skolastiken. Den var en frukt av arabernas kontakt med antik filosofi. Denna islamiska skolastik kallas kalām. Den är inte avgränsad så att man entydigt skulle kunna avgöra vilka teologier eller skrifter som representerar kalām. Kalāmteologin existerar redan tidigt i islam och anses ha uppstått genom att analogimetoden överförts från juridiken (fiqh) till frågor om tron (imān). Eftersom analogitänkandet kan vara inspirerat från antikens filosofi och rättsväsen är det möjligt att kalām uppstått redan från början genom kontakt med antik filosofi. Men den utvecklas och förändras allteftersom detta arv blir tillgängligt för araberna.¹³

Den antika filosofin översattes successivt från syriska till arabiska. Det gav islams teologer stora uppgifter. De måste ta ställning till allt det mänskliga vetande som här uppdagades. Om filosofin accepterades måste den också kunna förenas med islams troslära. Teologerna är klart medvetna om skillnaden mellan antikens filosofiska vetenskap och islams teologi, som de kallar "traditionsvetenskap". I den filosofiska vetenskapen är både problemen och metoderna hämtade från människans förnuft. Traditionsvetenskapen däremot vilar på uppenbarelsen. De båda vetenskapernas uppgifter och metoder är olika men det innebär inte att den ena skulle vara mer värdefull än den andra.¹⁴

Traditionsvetenskaperna är det som vi kallar teologi i vid mening, alltså trosläran och etiken. Det finns likheter i metod mellan filosofi och teologi. Man går med förnuftets hjälp från det givna till det sökta. Det givna i filosofin är en universell förnuftssats, i teologin är det uppenbarelsen i koran och sunna. När man härleder det sökta ur det givna i filosofin kallas det syllogism. I den teologiska etiken kallas motsvarande härledning *kiyās*. På troslärans område har man samma problem som i etiken: Man måste gå från det givna – uppenbarelsen – till det sökta, alltså ställningstagandet till ett trosproblem som inte är avgjort i uppenbarelsen. Också där måste man använda en syllogistisk rationell metod.¹⁵

¹² Om hanbaliternas inställning till *kiyās*, se t ex Arberry 1957 s 18, Watt 1973 s 267. Om idjtihad hos nutida reformrörelser se Rahman 1979 s 207.

¹³ Kalāms framväxt behandlas i Watt 1973 s 180–208, Fakhry 1970 s 56–81 och Wolfson 1976 s 3–79.

¹⁴ Wolfson 1976 s 3–19. Wolfson refererar här Ibn Khalduns syn på förhållandet mellan de båda typerna av vetenskap.

¹⁵ Wolfson 1976 s 5f.

Islams kalāmteologi växer fram som en syntes mellan teologi och filosofi, mellan uppenbarelse och förnuft. Uppenbarelsen i koran och sunna analyseras och utläggs med hjälp av grekisk filosofi. Utläggningen kan gå i olika riktningar och kalāmteologin medför på så sätt motsättningar mellan därigenom bildade teologiska fraktioner. Den mest kända av de riktningar som inspirerats av det antika arvet är muʿtaziliterna. De har bedömts mycket olika. Västerländska forskare har beundrat muʿtaziliterna för att de försvarat förnuftet och friheten i islam. De anser att islam skulle ha utvecklats i en annan – och mer ”västerländsk” – riktning, om inte muʿtaziliterna hade förtryckts och fördömts av övriga muslimer.¹⁶

Detta är dock en konstruktion. Den muʿtazilitiska teologin växte fram som ett försök att förena uppenbarelsen med antikens filosofi, men den var inte ensam om detta. Muʿtaziliternas syntes hade slagsida åt det filosofiska hållet och tvingades uppge några av islams centrala trossatser. De mötte därför motstånd och blev till slut besegrade, främst genom al-Ashʿarīs insats vid 900-talets början. Det som här intresserar oss är frågan om förnuft och uppenbarelse: Var al-Ashʿarīs uppgörelse med muʿtaziliterna en seger för uppenbarelsen och ett nederlag för förnuftet?¹⁷ Kan islam göra anspråk på att vara en förnuftets religion även efter utplånandet av den muʿtazilitiska teologin?

Om frågan formuleras för enkelt blir den missvisande. Uppgörelsen med muʿtaziliterna kan närmast beskrivas som en seger för både förnuft och uppenbarelse. Al-Ashʿarī hade inte kunnat övertyga sin samtids muslimer om han inte haft förnuftet som stöd. Kalāmteologins metoder utnyttjades av såväl muʿtaziliterna som huvuddelen av deras motståndare. Båda lägren hade samma förutsättningar: De ville formulera trosläran med filosofins hjälp. Frågor som inte var helt avgjorda genom uppenbarelsen skulle belysas och besvaras med förnuftets hjälp. Al-Ashʿarī använder därför både korancitat och logiska slutledningar i sin argumentation mot muʿtaziliterna.¹⁸

Det finns dock ett motstånd mot kalām under 800-talet. Den mest kände motståndare är Aḥmad ibn-Ḥanbal. Han vill i princip inte acceptera förnuftet som källa till kunskap i teologiska frågor utan istället hålla sig till uppenbarelsen. Ḥanbaliterna är motståndare till raʿy och kiyās. De avvisar därför hela kalām, både i muʿtaziliternas form och al-Ashʿarīs.¹⁹

Ḥanbaliterna avvisar inte kiyās och raʿy i juridiken, eftersom det där finns vad de kallar en hierarki av fakta, alltså överordnande principer som sedan tillämpas i detaljfrågor. Men i lärofrågor finns inte samma hierarki och därför kan inte samma metoder användas. Ḥanbaliterna anklagar al-Ashʿarī för två brott: Han ser en analogi mellan Gud och världen, vilket innebär att han har en antropomorf gudsbild, och han berövar koran och sunna deras ställning som religions grund. Försvaret för uppenbarelsen går tillbaka på gudsbilden. Gud står så högt över skapelsen att vi inte kan härleda hans vilja ur den. Vi kan inte med

¹⁶ Watt 1979 s 58f.

¹⁷ Se tex Grunebaum 1961 s 100–107.

¹⁸ Watt 1973 s 307–310.

¹⁹ Watt 1973 s 291–297.

förnuftet genomtränga Guds vishet. Vi kan inte utgå från den skapade världen och därur dra slutsatser om Gud. Då utgår vi från att förhållanden i den skapade världen kan överföras på Gud. Det finns enligt hanbaliterna bara en säker källa till kunskap om Gud: uppenbarelsen. Den har han själv valt för att meddela oss det vi kan och behöver veta om honom.²⁰

Sedan striden med muʿtaziliterna bilagts utvecklades den sunnitiska teologin under omkring tvåhundra år med filosofins hjälp. Framstående vetenskapsmän på olika områden utnyttjade den grekiska filosofin på skilda sätt. Några tar ställning mot delar av den teologiska traditionen utifrån rationella argument byggda på uppenbarelsen.²¹ Det uppstår en motsättning mellan grupper som på ett oreserverat sätt accepterar filosofin och andra som intar en mer avvaktande hållning. Ibn Sina sökte skapa en harmonisk enhet av filosofi och religion. Han mötte motstånd från al-Ghazālī som angrep filosofin i sin bok "Filosofernas sammanbrott".²² Det är dock inte fråga om en motsättning mellan förnuft och uppenbarelse: Båda sidor är överens om att uppenbarelsen är trons grund. Striden gäller i vilken utsträckning filosofin skall användas för att utlägga den.

Annorlunda förhåller det sig med den filosof som i sin tur angrep al-Ghazālī med skriften "Sammanbrottets sammanbrott", den i Spanien verksam Ibn-Rushd. Han räknar med att det finns två vägar att söka sanningen: Genom tänkandet och uppenbarelsen. Tänkandet blir inte längre en väg att endast utveckla och utvidga uppenbarelsen. Det blir en självständig väg till kunskap om sanningen. Därmed uppstår också möjligheten att tänkandet kan leda oss till andra sanningar än dem vi når fram till genom uppenbarelsen. Det är ett förebud om den lära som kom att kallas läran om den dubbla sanningen.²³

Ibn-Rushd själv var övertygad om att sanningen var en enda, men att den delgavs människan på olika sätt. Det kunde inte finnas någon motsättning mellan filosofin och uppenbarelsen. Förnuftet kunde nå fram till kunskap om världens verkliga väsen, så att en religion kunde grundas på det rena förnuftet, men den sanning man på så sätt lärde känna var densamma som uppenbarelsens. Den högsta religionen var enligt Ibn-Rushd den uppenbarade religionen, tolkad med förnuftets hjälp. Han formulerade därför regler för den rätta skriftutläggningen.²⁴

Det var framför allt genom Ibn-Rushd som kunskapen om Aristoteles förmedlades till Europa under 1100-talet. Det blev en av förutsättningarna för högskolastiken. Under denna period uppstod i teologin en diskussion om den dubbla sanningen, som innebär att olika sanningar kan gälla på det teologiska och det filosofiska området. Ibn-Rushd har med en viss orätt blivit förknippad med denna lära. Det nya hos honom är att han tillskriver förnuftet förmågan att på egen hand nå fram till sanningen, men han utgår från att förnuftets sanning är identisk med den uppenbarade. Tidigare hade förnuftet fått sin enda uppgift i

²⁰ Watt 1973 s 295.

²¹ Watt 1979 s 93–98.

²² Fakhry 1970 s 244–261.

²³ Watt 1979 s 139–143.

²⁴ Watt 1979 s 140–142, Fakhry 1970 s 308–318.

tolkningen och bearbetningen av uppenbarelsen. Genom Ibn-Rushd kommer förnuft och uppenbarelse att ställas parallellt på ett nytt sätt. Det innebär också en möjlighet att ställa dem emot varandra.

Läran om den dubbla sanningen är ett försök att undvika en sådan konfrontation. Den äger i Europa inte rum förrän under upplysningstiden, då den nya filosofin och naturvetenskapen medför en konflikt mellan tro och vetande. Många tar därvid ställning för vetandet: Det som skall gälla för sant måste accepteras av det mänskliga förnuftet. Vi får ett antropocentriskt perspektiv på kunskapen. Det är inte längre Gud utan människan som legitimerar sanningen.

Medan denna utveckling går vidare i Västerlandet förändras den islamiska världen långsammare. Uppenbarelsen står fast som grund för teologin. Teologernas viktigaste uppgift är att utlägga religionens juridiska sida. Nya bud för nya tillfällen skall härledas med förnuftets hjälp. Filosofin skall användas för att utlägga tros läran men efter al-Ghazālī har förtroendet för den antika filosofin fått en allvarlig knäck. De ortodoxa utläggningarna upprepas, men teologin utvecklas inte med filosofins hjälp. De stora teologerna ställer sitt förnuft i juridikens tjänst.

Filosofin är dock fortfarande omdiskuterad. Den hanbalitiska traditionen lever vidare och får omkring sekelskiftet 1300 en framträdande förespråkare i Ibn Taymīya. Han använder alla förnuftets resurser för att påvisa svagheter i filosofin. Bland annat angriper han Aristoteles logik.²⁵ Ibn Taymīya vill med allt sitt mänskliga skarpsinne visa att förnuftet är en bräcklig grund att bygga på. I stället bör man hålla sig till de kunskapsvägar som Gud anvisat: koran och sunna.²⁶ Ibn Taymīya håller diskussionen om förnuft och uppenbarelse levande. Han förebådar den reaktion mot förnuftet som kommer med wahnabismen på 1700-talet.

Tiden mellan 1300-talet och 1700-talet kallas ibland de mörka århundradena i islams historia. Det kan vara obefogat.²⁷ Men vi känner inte teologiska nyan-satser från denna tid. Den förhärskande inställningen i frågan om förnuft och uppenbarelse är al-Ghazālīs. Utvecklingen inom islam tycks ha avstannat sedan förbindelsen med Europa brutits. Islam inspirerade Västerlandet till en utveckling som den sedan inte tog del av på omkring 600 år. Under den tiden växer en ny syn på människan och kunskapen fram i Europa. När förbindelserna åter-upptas på 1800-talet har Västerlandet genomgått en teknisk utveckling, som ger det hög prestige i många muslimers ögon. De ställs inför frågan om förnuft och uppenbarelse: Har respekten för koran och sunna hindrat det förnuftiga tänkandet och därmed utvecklingen av filosofi och vetenskap? Det problemet ger upphov till de olika reformrörelserna under 1800-talet. Deras ställningstagande utgör bakgrunden till nutida muslimers anspråk på att islam är den naturliga religionen.

Under den tid då islams teologi utformas utnyttjas alltså förnuftet för att utveckla innehållet i uppenbarelsen. Undantaget är hanbaliterna, som aldrig

²⁵ Fakhry 1970 s 351–354.

²⁶ Watt 1979 s 159–163, Fakhry s 353. Se också Gauhbar 1978 s 306.

²⁷ Gibb 1954 s 1f.

riktigt litar på något annat än Guds uppenbarelse. Hos Ibn Rushd finns också tanken att människan med förnuftet kan härleda religionens innehåll. Han har inspirerat Västerlandet till en utveckling som medför att förnuftet ställs emot tron. Religionen måste legitimeras inför förnuftet. När muslimerna på 1800-talet möter det västerländska tänkandet känner de sig förpliktade av islams traditioner att gå in under kravet och visa att islam överensstämmer med förnuftet. Islam är den naturliga religionen. Den hanbalitiska traditionen lever vidare och inspirerar till den trohet mot uppenbarelsen som utmärker många reformteologer. I den fundamentalistiska apologetiken löper trådarna samman: Respekt för uppenbarelsen, övertygelsen att islam är den naturliga religionen och strävan efter att visa detta för alla förnuftstroende som ännu inte lärt känna denna sida av islam.

2. Förnuftsargument i äldre apologetik

Förnuftet har alltså en betydelsefull ställning i islams teologi. Innebär det att förnuftet kan användas för att kontrollera sanningshalten av andra religioners budskap? Kan man med förnuftets hjälp bevisa vad som är falskt i andra religioner och sant i islam för att på så sätt bevisa dess överlägsenhet? Frågan är alltså i vilken mån äldre apologetik hänvisade till förnuftet i sin argumentation och utnyttjade det i sina resonemang. Har man alltid hävdat att islam i denna mening är den naturliga religionen? Vi måste först undersöka i vilken mån apologetik över huvud taget existerade, för att i förekommande fall studera typen av argumentation.

Under islams första århundraden tycks det ha förekommit mycket litet polemik eller apologetik riktad mot de kristna. Muhammed var uppenbarligen besviken på både judar och kristna för att de inte tog emot hans uppenbarelser som en fullbordan av dem de själva fått. Men de respekterades som "skriftfolk" och hade i koranen en särställning. I det arabiska välde som växte fram blev de "skyddsfolk". Hos muslimerna fanns tidigt en beundran för kristna företeelser som präster, munkar och eremiter.¹

Det antika arvet nådde araberna genom kristna och judiska grupper i Syrien och Irak. En del av de översättare som överförde de klassiska texterna till arabiska var judar eller kristna. Detta tycks inte ha givit upphov till några svårare motsättningar.² Men muslimerna fick samtidigt kännedom om de kristna teologernas försök att med filosofins hjälp lösa teologiska problem, som tex treenighetsläran. De började då med samma filosofis metoder visa det orimliga i den kristna ståndpunkten och på 800-talet finner vi muslimer och kristna inbegripna i en diskussion, där Aristoteles filosofi används som tillhygge för och emot treenighetsläran.³

¹ Andræ 1951 s 131–138.

² Fakhry 1970 s 16–31.

³ Wolfson 1976 s 318–336.

Båda sidor hade tydligen samma inställning: Uppenbarelsen måste bekräftas av förnuftet för att kunna accepteras. Den kan åtminstone inte strida emot filosofins etablerade sanningar. Vi har här ett exempel på att muslimer argumenterar för islam och emot kristendomen med förnuftets hjälp. Förnuftet anses avgöra striden om treenigheten till islams fördel.

Vi vet också att de kristna redan på 700-talet argumenterade emot islam, som på olika sätt uppfattades som en utmaning. Johannes Damascenus tar upp frågan i sitt huvudarbete "Kunskapens källa" som består av tre delar, av vilka den andra behandlar dåtida villfarelser. Där avvisas islam direkt som en villfarelse, men dess läror är dessutom föremål för en indirekt argumentation eftersom bildfiender kallas kättare: Bildlös kult förkastas alltså. Motsättningarna mellan islam och kristendomen börjar hårdna under 800-talet. De kristnas liv försvåras på olika sätt i det arabiska riket. De måste bära en viss dräkt, får inte bygga kyrkor osv. Islams teologer argumenterar med filosofins hjälp för sin religion men vi känner inga folkliga skrifter som skall påverka den enskilda muslimens inställning. Koranens invändningar mot kristendomen var allmänt kända men muslimerna hade i regel endast ytliga kunskaper om kristendomen.⁴

Under 1000-talet författas däremot omfattande stridsskrifter från båda sidor. Vi skall först uppmärksamma en intressant diskussion mellan två kristna som hör hemma i det följande århundradet: Bernhard av Clairvaux och Abelard. De har olika uppfattningar om värdet av apologetiska skrifter mot islam. Bernhard vägrar att skriva en sådan, eftersom han misstror förnuftets förmåga att försvara de religiösa sanningarna. Tron är enligt honom en övertygelse om sådant som ligger bortom sinnen och tänkandet. Därför är rationella metoder otillräckliga för ändamålet. Mot detta invänder Abelard att förnuftet visserligen inte kan förstå och förklara treenigheten, men att man måste använda samma vapen som motståndarna om man vill besegra dem — och det vapnet är just förnuftet.⁵ Av den anledningen författar Abelard sin skrift *Sic et non*, som förklarar och försvarar den kristna läran med förnuftets hjälp.

Bland muslimerna föreligger ingen sådan motsättning. De utgår från att förnuftet kan avgöra vad som är sant också på religionens område. Det är förutsättningen för de stridsskrifter som publiceras redan ett sekel före Bernhards tid. Den mest omfattande och uppmärksammade av dessa är skriven av Ibn Hazm (993–1064). Den ingår i ett större verk om olika religioner och sekter kallat *Kitāb al-Fisal*. Ibn Hazm riktar den största delen av sin kritik mot bibelns båda testamenten. Han är väl förtrogen med dem och angriper rader av motsägelser och sakliga fel.⁶

Ibn Hazm kritiserar bibelns gudsbild för antropomorfism. Han beskyller de bibliska författarna för att vara bedragare. Det finns mycket i den bibliska kronologin som inte stämmer. Profeterna skildras i vissa avseenden som omo-

⁴ Andrä 1951 s 139–141.

⁵ Sweetman 1955 s 75f.

⁶ Andrä 1951 s 142–166.

raliska. I kritiken av Nya testamentet uppehåller han sig dels vid Jesu förkun- nelse, dels vid förhållandet mellan Jesus och de kristna. Han lägger fram många bevis för att Jesus inte kan vara gudomlig och ger åtskilliga exempel på att de kristna inte följt hans lära.⁷

Också al-Ghazālī har skrivit en stridsskrift mot kristendomen, men där är tonen en annan. Han går inte lika detaljerat igenom bibeltexterna utan tar upp de trosfrågor som främst skiljer islam från kristendomen: treenighetsläran och Kristi gudom. Han framlägger en rad på förnuftet grundade argument emot de kristna uppfattningarna i dessa frågor. Men han har redan i förväg framfört sin tveksamhet mot de kristnas vilja att försvara sin lära med förnuftiga argument. Han säger sig ha märkt att de kristna litar blint på bibeln och kyrkans lära. Han medger att det finns kristna som har en viss kunskap om filosofi, men de betraktar också Aristoteles som en auktoritet och vågar inte använda sitt eget förnuft för att tänka fritt i trosfrågor. Därigenom har de förrirrat sig bort från sanningens väg och in i sina orimliga föreställningar.⁸

Ibn Hazm bygger sin kritik av kristendomen på förnuftets förmåga att granska och bedöma uppenbarelsen. Det som är orimligt för förnuftet kan inte vara av gudomligt ursprung utan måste vara förvanskat. Apologetiken bygger alltså på förnuftsargument. Han visar att bibelns innehåll är falskt genom att peka på de orimligheter som föreligger. Han visar också att koranen är fri från alla dessa brister. Islams överensstämmelse med förnuftet är det avgörande apologetiska argumentet.

Hos al-Ghazālī utnyttjas också förnuftet i apologetiken men på ett annat sätt. Han angriper de kristna för att inte använda förnuftet i utformningen av trosläran utan blint lyda auktoriteter. Det måste ha funnits fog för anklagelsen, eftersom en man som Bernhard av Clairvaux resonerade på ungefär det sätt som al-Ghazālī beskriver – även om det skedde något senare. Muslimerna tycks ha accepterat rationella metoder i det teologiska arbetet på ett helt annat sätt än de kristna.⁹

Muslimerna använde alltså förnuftet som grund för sin apologetik mot de kristna, men för att en sådan apologetik skall få effekt måste de kristna gå in på muslimernas villkor och mäta sin religion med förnuftets måttstock. Bernhard gjorde inte det. Eftersom han underkände förnuftet som trons grund kunde han inte bli imponerad av rationella argument. Men Abelard antog utmaningen och utnyttjade förnuftet till den kristna lärans försvar. Genom skolastiken och den senare utvecklingen i Västerlandet skulle förnuftet få en alltmer dominerande ställning. De anklagelser som al-Ghazālī framför blir mindre motiverade om man ser till högskolastiken i Europa. Så småningom blir förnuftet överordnat tron i den västerländska kulturen och det blir då självklart att alla trossatser skall granskas av förnuftet.

När islam återknyter kontakten med Västerlandet under 1800-talet är alltså

⁷ Sweetman 1955 s 178–262.

⁸ Sweetman 1955 s 262–307. Se speciellt s 262f.

⁹ Se tex Sweetman 1947 s 13f.

situationen en helt annan än när den bröts. Då anser huvuddelen av Västerlandets befolkning att religionen skall underkastas förnuftets granskning. Bibeln är inte längre en ofelbar auktoritet. Bibelkritiken i Västerlandet har ungefär samma innehåll som den Ibn Hazm framförde under 1000-talet. Kristendomens motståndare upprepar anklagelserna för orimligheter och bristande logik i bibeln. Bernhard av Clairvaux har sina efterföljare som avvisar kravet på förnuftets prövning, men det stora flertalet accepterar det. Det innebär att en förnuftsorienterad apologetik nu har en helt annan grund att bygga på.

Under islams medeltid fick muslimerna mycket av sin information om kristendomen genom de polemiska skrifterna. De kunde då få intrycket att kristendomen var helt oförnuftig och de kristna helt ointresserade av förnuftigt tänkande. Det stärkte dem i en känsla av överlägsenhet. När de sedan konfronterades med den västerländska kulturen under 1800-talet blev bilden en annan. De kristna tycktes ha utvecklats längre än muslimerna på många områden just genom sin tilltro till förnuftet. Men trots den tekniska utvecklingen var kristendomen lika oförnuftig och en muslim måste fråga sig hur Västerlandet kunnat utvecklas så *trots* kristendomen. Det visade sig också efter hand för dem att religionen förlorat sitt inflytande i takt med den vetenskapliga utvecklingen. Slutsatsen är lätt att dra: En kultur som bygger helt på förnuftet måste avvisa en oförnuftig religion men vara öppen för en förnuftig. Islams apologetik måste återigen framhålla denna religions överensstämmelse med förnuftet på samma sätt som Ibn Hazm och al-Ghazālī hade gjort.

3. Fundamentalismens framväxt

För att förstå bakgrunden till den fundamentalism, som framträdde i islam under 1970-talet, måste man följa den teologiska utvecklingen under de senaste 200 åren i de områden som betytt mest för denna. Det är dels islams centrala område på den Arabiska halvön, dels de båda flyglarna som sträcker sig därifrån genom Nordafrika och Sydasien. De viktigaste bidragen till den teologiska förnyelsen har kommit från Arabiska halvön, Egypten och Indien.

Wahhåbismen uppstod under 1700-talet på den Arabiska halvön. Den ville rena islam från främmande inflytande och förfall, främst inom sufismen. De sufiska ordnarna ansågs bidra dels till synkretism, dels till en panteism, som hotade den grundläggande åtskillnaden mellan Skapare och skapat. De riktningar inom islam som påverkats av wahhåbismen har dock – som vi senare skall se – också tagit en del intryck av sufismens teologi och organisation. Wahhåbismen vill återställa respekten för islams gudsbild och islams grund. Gudsbilden kan sammanfattas i ordet tawhīd, som säger att Gud är en och att han är avskild från världen. Inget annat får ställas vid hans sida. Sufismen hade genom sin vidskepelse brutit mot dessa lärosatser.¹

¹ Om wahhåbismen se tex Hjärpe 1979 A s 115–118, Rahman 1979 s 196–201. Om sufismens panteism och motståndet från wahhåbismen se också Gibb 1954 s 22–27.

Wahhåbiterna förkastade också en teologisk metod som innebar att läran utvecklades genom att ständigt kompletteras. Äldre tiders lärosatser, som en gång fastställts av islams teologer, måste kunna omprövas. Enligt wahhåbiterna var koran och sunna den enda orubbliga grunden. Porten till idjitihad är öppen: Människan måste få resonera fritt och på denna grund bygga en ny lärobyggnad när tiderna kräver en förnyelse. Wahhåbismen är alltså strängt konservativ i synen på islams grund men samtidigt obunden i frågor som inte är slutligt avgjorda av koran och sunna.²

Också i Indien uppstår reformrörelser under 1700-talet. Shāh Walī Allāh (1702–1762) vill rena islam från synkretism och vidskeplighet.³ En lärjunge till honom är Sayyid Aḥmad, som under 1800-talets förra hälft spred läror av samma typ som wahhåbismen. I samma anda verkade Sharīʿat Allāh i Bengalen, upphovsman till Farāʿidi-rörelsen, som 1876 startade seminariet i Deoband för att ge spridning åt sina idéer.⁴ Från Sayyid Aḥmad utgår också Ahl al-Ḥadīth, som står för en mer radikal ortodoxi än seminariet i Deoband, trots att båda ursprungligen bygger på Shāh Walī Allāh. Ahl al-Ḥadīth förkastar helt taqlīd eller lydnaden för de fyra lagskolorna. Wahhåbiterna var mindre konsekventa eftersom de i regel följde den ḥanbalitiska skolan.⁵

Den nyortodoxi som kännetecknar islam under 1800-talets förra hälft är alltså en reformrörelse inom islam. Men reformatörerna kommer också att engagera sig i kampen mot kolonialismen. Det innebär dock inte att alla är helt avvisande mot den västerländska kulturen: Några accepterar den och vill utveckla islams länder med dess hjälp. Andra tar avstånd från Väst både kulturellt och politiskt. Vi har också då parallella utvecklingslinjer i de östra och de västra delarna av islam. Under 1800-talets senare hälft uppstår en mycket sammansatt rörelse som kallas den islamiska modernismen.

Som en portalgestalt till modernismen står Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839–1897). Han hävdade en sats som muslimerna sedan aldrig övergivit: Islams läror stämmer överens med förnuftet. Bakgrunden var angrepp från europeiska orientalister, som velat förklara den – enligt deras uppfattning – låga nivån på levnadsstandarden i islams länder med religionens ”oförnuftighet”. Kritikerna menade att islams läror stred mot förnuftet och dess livsideal mot naturen. Det var lydnaden mot islam som höll folket nere i okunnighet och råa seder.⁶

Vissa ledande muslimer tog åt sig kritiken men ville inte prisge sin religion, bara dess utformning. Kolonialmakterna hade hindrat dess utveckling. Sann islam kan inte strida mot förnuftet. Endast de avarter som uppstått genom kolonialismens förtryck var oförnuftiga. Islam är den sanna humanismen. Om dess läror utvecklas med förnuftets hjälp kommer religionens förnuftighet att framträda. Det var inte bara retorik och apologetik. Dessa ledare startade ett aktivt reformarbete i religion och samhälle. Detta ligger helt i linje med nyor-

² Rahman 1979 s 200 f.

³ Rahman 1979 s 202 f, A Ahmad 1967 s 40 f, 197 f.

⁴ Rahman 1979 s 204 f, A Ahmad 1967 s 104–109.

⁵ Rahman 1979 s 203.

⁶ Om kritiken från Ernest Renan se tex Rahman 1979 s 215 f.

todoxins strävan efter att rena religionen från främmande inslag och yttre förtryck.⁷

Modernismen i islam utvecklas vidare av Sayyid Aḥmad Khān i Indien och Muḥammad 'Abduh i Egypten. De är olika i flera avseenden men lika i ett: De strävar båda efter att visa överensstämmelsen mellan islam och förnuftet. Sayyid Aḥmad Khān grundade 1875 ett seminarium i Aligarh. Från det utgick den indiska modernism som han själv skapat och den kallas därför Aligarh-rörelsen. Den utmärks av källkritik och hermeneutisk frihet. Underberättelserna i ḥadīth-litteraturen förklarades vara osanna. Också koranen betraktades som tidsbunden i vissa avseenden. Vissa avsnitt måste därför tolkas symboliskt.⁸ Andra indier förkastade ḥadītherna som grundval för tron. De kallar sig Ahl al-Qur'ān.⁹ Till den indiska modernismen hör också Amīr 'Alī och hans betydelsefulla skrift "The Spirit of Islam".¹⁰

Ingen modernistisk teoretiker har fullföljt de första impulserna från Aligarh-rörelsen. Utvecklingen har inneburit en återgång till ortodox islam i olika former.¹¹ Det har funnits ett starkt intresse för apologetik, som verkat mer konserverande än nyskapande. Kritiken mot Västerlandet har skapat en beredskap för islamiska lösningar, och eftersom modernismen inte har kunnat erbjuda en slagkraftig modell, har de mer ortodoxa alternativen kunnat hävda sig. Detta har utnyttjats av fundamentalismen i den form som utvecklats av Mawlana Mawdūdī.¹²

Modernismens förgrundsgestalt i Egypten är Muḥammad 'Abduh, som haft stort inflytande på hela den islamiska världen. Han kan ibland beskrivas som arvtagare till mu'taziliterna.¹³ Men han har också gett betydelsefulla impulser till ett fundamentalistiskt tänkande. Han är upphovsman till Salafiya-rörelsen, som är nära besläktad med wahhābismen.¹⁴ 'Abduhs modernism skiljer sig alltså från Aligarh-rörelsen, främst i synen på koran och sunna. Aḥmad Khān var mer villig att anpassa sig till dåtida västerländskt tänkande.¹⁵ 'Abduh accepterade fullständigt både arvet från islam och det västerländska tänkandet. Hans uppgift var att förena dem genom att visa hur väl islam stämmer med förnuftet.¹⁶

'Abduh anlägger ett utvecklingsperspektiv, uppenbart påverkad av 1800-talets evolutionism. Grunden är lagd av Gud själv i den fullkomliga uppenbarelsen, men tolkningen måste ständigt förnyas. Det innebär en obrottslig respekt för koran och sunna men frihet gentemot äldre teologi. Islams problem kan lösas genom att religionen utvecklas vidare med förnuftets hjälp. Uppenba-

⁷ Rahman 1979 s 216.

⁸ A Ahmad 1967 s 31–56, Rahman 1979 s 218.

⁹ A Ahmad 1967 s 120–121, Rahman 1979 s 219.

¹⁰ A Ahmad 1967 s 86–97, Rahman 1979 s 219 f, Gibb 1964 s 74–79. Se också Algar 1978 s 288.

¹¹ A Ahmad 1967 s 103–122, 208–223, Rahman 1979 s 223 f.

¹² Rahman 1979 s 223 f.

¹³ Hjärpe 1979 A s 117.

¹⁴ Gibb 1978 s 121, Gibb 1954 s 29 f, Rahman 1979 s 223.

¹⁵ Haywood 1971 s 121.

¹⁶ Badawi 1978 s 49.

relsen är given till förnuftet. Om den tolkas med förnuftets hjälp kan ingen motsättning uppstå mellan de två.¹⁷ Förnuftet kan redan nu inse uppenbarelsens sanning och därigenom också acceptera dess innehåll även om det går utöver vad förnuftet kan frambringe.¹⁸ Men inget hindrar att förnuftet utvecklas vidare och därigenom uppnår en allt större förståelse för och samstämmighet med uppenbarelsen.¹⁹

Utvecklingstänkandet ger 'Abduh en princip för synen på förnuft och uppenbarelse. Han har kritiserats för att vara okunnig om Västerlandets filosofi och vetenskapliga arbetsmetoder. Han kunde därför inte utarbeta en slagkraftig syntes mellan islam och det moderna tänkandet.²⁰ 'Abduh angav en metod, som senare får stor betydelse, men han genomför den inte i ett fullt utarbetat system. Det kan ha bidragit till att syntesen inte kunde upprätthållas. Hans efterföljare accepterar såväl förnuft som uppenbarelse, men avvisar den medeltida teologin, antingen de blir vad som senare kallas fundamentalister eller modernister. Om 'Abduh själv kallas modernist betyder det främst att han avvisar taqlid.²¹

'Abduh var under senare delen av sitt liv inspirerad av Ibn Taymiya och den hanbalitiska skolan. Hans främsta lärjunge i Egypten, Muḥammad Rashīd Riḍā, är än mer bunden vid arvet från de äldre teologerna.²² Han fortsätter utgivningen av tidskriften al-Manār, som representerar en medvetet islamisk linje, ofta kallad "revivalism". Den står i opposition till det västerländska inflytandet och modernismens liberalism. Al-Manār utövade ett betydande inflytande på hela den islamiska världen.²³ Riḍā satte vetenskap och förnuftigt tänkande högt. Han var övertygad om att en bildad västerlänning inte skulle kunna acceptera någon annan religion än islam. Men samtidigt finns det en tendens hos honom att begränsa förnuftets kompetensområde så att det inte hotar religionens trossatser.²⁴ Riḍā förebådar det islamiska (eller muslimska) brödraskapet, Ikhwān al-muslimūn, som bildades i Egypten 1929 av Hasan al-Bannā'. Brödraskapet har arbetat för att öka islams inflytande på alla områden, också politiskt. Det arbetar för att förena hela islams umma i en organisation som också har politisk makt.²⁵

"The modernists have steadily drifted towards fundamentalism" hävdar Rahman.²⁶ Ett exempel på detta är 'Abduh, ett annat är Muḥammad Iqbāl, indisk poet och filosof, som utformat en särpräglad syntes mellan islams traditionella tänkande och det västerländska. Han studerade filosofi i såväl England som Tyskland, där han 1908 publicerade en avhandling om metafysiken i persisk verklighetsuppfattning.²⁷ Iqbāl var påverkad av indisk modernism och

¹⁷ Badawi 1978 s 57–61, Rahman 1979 s 217–219.

¹⁸ Badawi 1978 s 58.

¹⁹ Badawi 1978 s 50–61.

²⁰ Badawi 1978 s 56 f.

²¹ Rahman 1979 s 223, Gibb 1954 s 42 f, Badawi 1978 s 88.

²² Badawi 1978 s 107.

²³ Rahman 1979 s 224.

²⁴ Badawi 1978 s 101–116, Rahman 1979 s 224.

²⁵ Hjärpe 1979 A s 119.

²⁶ Rahman 1979 s 222.

²⁷ Om Iqbāls liv se tex A Ahmad 1967 s 141–155, Gibb 1954 s 59–61, s 77–84.

sufisk mystik. Han kämpade för indisk nationalism men gick över till panislamism. Han accepterade det västerländska tänkandet men fördömde det västerländska samhället. Han ville förnya den islamiska världen genom en obrottslig lydnad för religionens bud.²⁸

Iqbāls teologi har kallats spekulativ nymodernism. Modernismen ligger i uppskattningen av förnuftet. Genom att intuitionen betraktas som en högre kunskapsväg blir tendensen också spekulativ. Förnuftet förstår delarna men endast intuitionen kan uppfatta helheten. Den är enligt Iqbāl i ständig rörelse och förändring. Människan har ett avgörande ansvar i skapelsen som Guds ställföreträdare. Genom sin fria vilja kan hon aktivt medverka i den pågående utvecklingen. Hennes jag är en sorts emanation av det gudomliga världsjaget. Det ger henne del av de gudomliga egenskaperna frihet och kunskap. Uppenbarelsen väcker latent kunskap till liv.²⁹ Iqbāl kan också kallas fundamentalist, eftersom han accepterar uppenbarelsen och idjtihad men avvisar taqlid. Liksom modernisterna anser han att förnuft och uppenbarelse stämmer överens. Syntesen mellan dem kan upprätthållas genom att han räknar med ett högre kunskapsplan, som redan nu är tillgängligt genom intuitionen. Mystikens spekulativitet kan leda oss till en kosmisk insikt som uppenbarar enheten mellan förnuft och uppenbarelse.

Med Muḥammad Iqbāl börjar vi närma oss den tid som senare skall undersökas. Samtidigt har en rad förutsättningar för fundamentalismen börjat framträda. Modernismen arbetade för att anpassa islam till förnuftet. Sayyid Aḥmad Khān vill förena uppenbarelsen och förnuftet genom en liberal hermeneutik. ʿAbduh överbryggar i stället motsättningarna genom sin evolutionism. Han räknar alltså med olika kunskapsnivåer och förebådar därigenom Iqbāls distinktion mellan ett lägre, dialektiskt, och ett högre, intuitivt förnuft. Iqbāl har utvecklat dessa tankar med hjälp av västerländsk filosofi.³¹

Denna översikt började med wahhābismen och har sedan följt utvecklingen i olika riktningar. Vid slutet närmar vi oss en riktning som på flera sätt liknar wahhābismen, nämligen fundamentalismen. Den har vuxit fram under uppgörelse med en modernism, som satte förnuftet över uppenbarelsen. Men den vänder inte detta upp och ned utan bevarar modernismens övertygelse att Gud är upphovsman till båda och att de därför måste stämma överens. Guds bilden är central för fundamentalismen: Läran om Guds tawḥīd motiverar synen på förnuft och uppenbarelse som lika värdefulla kunskapskällor. Det finns bara en Gud som styr och utverkar allt. Det innebär samtidigt en front mot nationalism och sekularism. Dessa tendenser anses betinga varandra och båda ha samma fel: De avskär islam från hela livet och gör därmed inte rättvisa åt islams gudsbild.³²

²⁸ Gibb 1954 s 60 f.

²⁹ A Ahmad 1967 s 151.

³¹ A Ahmad 1967 s 269–273.

³² Rahman polemiserar tex mot nationalism och sekularism (Rahman 1979 s 227 f). Han hävdar att de båda strider mot islams grundtankar.

Läran om tawhīd är grundläggande i waghābismens kritik av sufismen. De teologer som sedan återoppar den i uppgörelsen med den liberala modernismen är i regel mer positivt inställda till sufismen och vill reformera den men inte bekämpa den. Tawhīdläran blir den gemensamma nämnaren i islams förnyelse under uppgörelse med vidskepelse och västerländsk liberalism. Guds tawhīd blir ett lösenord för islams nyvunna självkänsla. Under det fältropet skall främmande inkräktare förjagas och islam spridas på ett offensivt sätt. Samtidigt kan begreppet tawhīd tolkas olika. Iqbāl's gudsbild skiljer sig från waghābismens. Han är mer påverkad av mystiken. Denna spänning lever kvar i islam. Några är påverkade av mystikens gudsbild, medan andra starkare framhäver distansen mellan Gud och människa. Men båda kan enas om tawhīd och därför betrakta förnuft och uppenbarelse som likvärdiga kunskapskällor. Det visar på ett samband mellan tawhīd-läran och synen på islam som den naturliga religionen.

C. Fundamentalistisk apologetik

Under denna rubrik skall fundamentalismens apologetiska verksamhet presenteras närmare. Det fordrar först en tillbakablick på den politiska och kulturella utveckling som utgör verksamhetens bakgrund och motivering. Därefter kommer själva skriftutgivningen att behandlas närmare. Det innebär en presentation av de skrifter som ligger till grund för detta arbete. Slutligen skall den grundläggande strukturen i läran om islam som naturlig religion analyseras för att materialet skall kunna systematiseras på ett sätt som motsvarar apologeternas egna tankar.

1. Den politiska bakgrunden

Den islamska världen har sedan gammalt haft sitt centrum på den arabiska halvön. Därifrån sträcker sig en östlig "vinge" genom Sydasien bort till Indonesien och en västlig genom hela norra Afrika. Ett växande område i Östafrika domineras också av islam. Under de senaste århundradena har utvecklingen i den östra och den västra delen gått parallellt. I båda har mötet med kolonialmakterna fått avgörande betydelse. Mötet med väst har i de flesta fall inneburit en frivillig beundran och en påtvingad förödmjukelse. Efter hand har denna beundran förbytt i tveksamhet eller medvetet avståndstagande. Förödmjukelsen har vänts till en ny självsäkerhet och en – ofta militant – frigörelse.

År 1798 brukar betraktas som ett symboliskt årtal i arabvärldens historia. Då landsteg Napoleon i Egypten och därmed bröts landets isolering från Europa. Under hela 1800-talet ökar sedan det europeiska inflytandet i arabvärlden. Engelsmännen skaffar sig inflytande i länderna kring Persiska viken, ockuperar Aden 1839 och investerar tillsammans med fransmännen i Suezkanalen. 1882 ockuperar de Egypten. Den förbättrade utbildningen gör att det arabiska själv-

medvetandet vaknar till liv under 1800-talet, främst i Egypten och Syrien. Planer väcks på att förena de arabiska folken till en stat, oberoende av religion. Mot denna tanke står pan-islamismen, som vill förena muslimer, oberoende av språk.

Efter första världskriget har Västmakterna arabvärlden i ett fast grepp. Det enda undantaget är Arabiska halvöns inre delar. Där har Ibn Sa'ūd börjat bygga upp en självständig stat på wahnäbitisk grund. Saudi-Arabien, som bildas 1932, kommer att få vidsträckt inflytande genom sitt läge – med de heliga städerna inom sina gränser –, sitt oberoende, sin religiösa profil och sina ekonomiska resurser.¹

I hela arabvärlden finns under mellankrigstiden en strävan efter frigörelse. England försöker ersätta det politiska inflytandet med ett kulturellt och ekonomiskt. De engelska mandaten upphör efter hand: i Irak 1932, Egypten 1936, Jordanien 1946 och Palestina 1948. I de senare fallen fördröjdes frigörelsen av andra världskriget. Samma krig befriar Libyen från Italien, men landet blir inte självständigt förrän 1951. Frankrike har stora svårigheter i sina kolonier. Uppror i Syrien slås ned med vapenmakt. De nordafrikanska kolonierna kräver sin självständighet. 1941 blir Syrien och Libanon oberoende republiker. Först 1956 blir Tunisien och Marocko självständiga, medan Algeriet får vänta till 1962. 1956 är ett händelserikt år: då blir också Sudan fritt från England och den sk Suez-krisen inträffar. Såväl Israel som England och Frankrike sänder då trupper mot Egypten.

Allt större delar av arabvärlden får sitt oberoende. Kuwait, Mauretanien, Förenade arabemiraten och Väst-Sahara blir fria mellan 1960 och 1976. I många länder leder friheten till politisk oro och täta statskupper. Stormakterna försöker styra de forna kolonierna indirekt, genom militär och ekonomisk hjälp. Stor betydelse för utvecklingen får revolutionen i Egypten 1952, då en officersjunta med bl a Nasser och Nagib tar makten. Egypten får en ledande ställning, inte bara i arabvärlden utan också i den islamiska världen och på den afrikanska kontinenten. Den sociala och religiösa utvecklingen i Egypten påverkar många andra stater under de närmaste årtiondena.

Islams område är inte begränsat till arabvärlden. Det finns muslimer i en stor del av Afrika, i Turkiet, Iran samt ytterligare i stora områden av Asien. Turkiet intar en särställning eftersom det utgör resterna av det gamla osmanska riket, vars härskare var islams kalif. När Turkiet under Kemal Atatürk förvandlades till republik förlorade kalifen sin världsliga makt, men de nya ledarna avsåg inte att avskaffa kalifatet. Det var först sedan den nya kalifen ägnat sig åt politiska konspirationer som han förlorade sitt ämbete. Turkiet har velat efterlikna Västerlandet på olika områden, men sekulariseringen har ännu inte gått lika långt.²

Iran upplevde en orolig tid vid 1900-talets början, då ryska och engelska trupper uppehöll sig i olika delar av landet. Intresset för oljan ökade det västerländska inflytandet i landet. Efter den ryska revolutionen drog de nya

¹ Se tex Hodgson 1974 s 280.

² Jfr Gauhar 1978 s 301.

sovjetiska ledarna tillbaka sina trupper och engelsmännen gjorde landet till ett protektorat 1919. Men det persiska folket accepterade aldrig detta och 1921 kunde Rezah Khan, som skulle bli den nya shahen, genom en statskupp ta makten i landet. Under hela den oroliga perioden hade de religiösa ledarna stått i främsta ledet bland frihetskämparna. Det var för dem självklart att göra gemensam sak med de politiska grupper som arbetade för Irans självständighet. England kämpade också med Ryssland om inflytandet i Afghanistan. När Sovjetunionen efter revolutionen drog sig tillbaka reste sig landets invånare mot engelsmännen som 1921 fick erkänna landets oberoende.

I norra Indien fanns sedan gammalt ett islamiskt mogulrike, som förlorade sin makt under 1700-talet. Engelsmännen tog herraväldet över hela Indien. Muslimerna ansåg sig missgynnade i olika avseenden och var därför fientliga mot såväl hinduer som engelsmän. De ville bilda en oberoende islamisk stat. När denna sedan bildades och gavs namnet Pakistan 1947 fick den redan från början stora svårigheter att kämpa med: krig, uppror, massomflyttningar och bristande sammanhållning. Det enande bandet var islam. Landets konstitution gjorde det till en islamisk stat och alla dess ledare har sedan medvetet anknutit till den islamiska profilen, även om det skett på olika sätt.³

Indonesien är en av islams mest folkrika stater. Islam har sent vandrat in i landet. Under första delen av 1800-talet spelade emellertid islam en stor roll i det nationella självmedvetandet och under århundradets senare hälft upprätthöll de religiösa ledarna goda förbindelser med muslimer i andra delar av världen, framför allt 'Abduh och gruppen kring honom i Egypten. De nya tankarna nå snabbt Sydostasien och vinner inflytande i vida kretsar. Under 1900-talet verkar olika partier för ökad självständighet, några med stark anknytning till islam. Landet blir fritt 1949. Den nya staten har fått kämpa för sin sammanhållning och i denna kamp har islam spelat en betydelsefull roll.⁴ Under efterkrigstiden har också stora förändringar skett i de afrikanska stater utanför arabvärlden, som har en övervägande islamsk befolkning.⁵

Under 1900-talet har alltså många länder inom islams område frigjort sig alltmer från västliga kolonialmakter och bildat självständiga stater. Det har medfört ett ökat intresse för kulturellt oberoende. Detta följer emellertid inte utan vidare av den politiska självständigheten. Ända sedan Muhammed Ali började sin modernisering av Egypten har det varit naturligt för islams u-länder att sända sina ungdomar till Europa för utbildning. Först for de till England och Frankrike. Senare har andra stater tillkommit, såsom USA, Sovjet och Japan. Många skolor i de islamska länderna har också byggts av västerländska organisationer. Västerlandet har på så sätt fått ett starkt inflytande på undervisningen. De bäst utbildade har blivit mest påverkade av Västerlandet. Detta har hotat de nybildade staternas gemenskap och självkänsla.

³ Om utvecklingen i Indien, se tex A Ahmad 1979 fr a s 137–143.

⁴ Om utvecklingen i Indonesien, se tex van Nieuwenhuijze 1979 s 146–155, Hodgson 1974 s 360–364, Der Islam in Indonesien 1978 s 25–53.

⁵ En allmän översikt över fr a de senare årens utveckling ges i Westerlund 1982 s 36–45.

Man har då sökt efter något positivt som förenar hela nationen och kan bilda ryggraden i en ny identitet. Islam har utgjort ett alternativ. Den är så djupt förankrad i folkets liv att den kan skapa enhet och självkänsla. Den har ett program för teknisk och social utveckling. Dagens muslim har – genom böcker som "The Spirit of Islam" – fått lära sig att islam representerar en högre kultur än den västerländska men att den ligger latent, eftersom kolonialmakterna hindrat den från att utvecklas. Islam har alltid verkat för utbildning och jämlikhet. Den nya insikten har fått ligga till grund för en uppslutning kring islam. En nytolkad historia talar inte emot utan för islam.

Samtidigt har Västerlandet förlorat mycket av sin forna attraktionskraft. Ingen nybildad stat vill bygga sin framtid på den västerländska liberalismens idéer. Vissa drag i den västerländska kulturen, som konsumtionstänkandet och familjelivets upplösning, har en rent avskräckande verkan. Muslimerna har ofta bevitnat den västerländska livsstilen i dess sämsta avarter hos korruperade företrädare för kolonialmakten eller sin egen överklass. Produkter av västerländska massmedia har haft samma effekt: ett förakt för Västerlandet som trots den tekniska överlägsenheten utmärks av ett moraliskt förfall. Ledare som velat utnyttja islam för att stärka självkänslan har därför haft lätt att hitta stoff till en propaganda mot Västerlandet och för den egna traditionen.

Många muslimer har invandrat från kolonierna till Europa och USA. De möter en västerländsk kultur som hotar att utplåna deras egen religion. Bland annat för dem har den informationslitteratur skapats, som nu sprids i Västerlandet. Den skall hjälpa dem att stå emot trycket från den europeiska kulturen, så att de kan föra islam vidare till nästa generation.

2. Apologetisk skriftutgivning

Islams da'wa i Västerlandet får sitt genombrott under 1970-talet. En milstolpe i utvecklingen utgör tillkomsten av Islamic Council of Europe, som öppnades i London 1973. Den första skrift som tillkom på dess initiativ är "Islam—its meaning and message". I förordet beskriver den förste generalsekreteraren, Salem Azzam, syftet med denna institution. Det framgår där att Islamic Council of Europe skall vara en oberoende organisation, men initiativet kommer från Jeddah i Saudi-Arabien. Den skall arbeta för samordningen av "da'wah al-Islamiyyah" i Europa. Det framhävs att bokutgivning "på engelska och andra europeiska språk" är en viktig uppgift. Muslimer och icke-muslimer behöver kunskap om islam: "The need for a better and more sympathetic understanding of Islam in the West was never as great as it is today."¹

För att möta behovet av information utges 1974 den ovan nämnda "Islam—its meaning and message." Det är en medveten satsning på den nya apologetiken. Boken är en antologi av uppsatser och föredrag, samlade från en rad olika författares tidigare produktion. Redaktör är Khurshid Ahmad, som då var

¹ Azzam S 1976 s 7–10.

ledare för Islamic Foundation i Leicester. Denna arbetar mer på initiativ från Pakistan, och därifrån har också dess ledare kommit. "Islam—its meaning and message" är en frukt av samarbetet inom den fundamentalistiska apologetiken. Saudi-Arabien har genom Islamic Council of Europe satsat ekonomiskt i verksamheten. Den teologiska sakkunskapen har till stor del hämtats från Islamic Foundation och därmed från pakistansk teologi.

Författarna till de olika bidragen i "Islam—its meaning and message" har alla ett gemensamt: De representerar den teologiska grundsyn som enligt Islamic Council of Europe och Islamic Foundation skall prägla islams *da'wa* i Västerlandet. Bidragen i boken är valda för att ge en första undervisning om islam för västerländska läsare. De har hämtats från den teologiska produktion som fanns tillgänglig vid bokens tillkomst. Det som valts ur detta rika utbud måste ha uppfyllt utgivarnas krav på att vara "riktig" islam. Man kan därför bilda sig en klar uppfattning om fundamentalismens författare genom att studera listan över bidragsgivare och den förteckning över litteratur för vidare studier, som finns införd i slutet av boken.² Här har vi alltså en utgångspunkt för att lokalisera fundamentalistiska författare och deras texter.

Första upplagan av "Islam—its meaning and message" utgavs 1975. Redan året därpå utkommer den andra upplagan. I sitt förord till denna framhåller Khurshid Ahmad starkt behovet av islam och information om islam i Västerlandet. Det är inte bara muslimer som skall kunna hålla sitt arv levande. Mänskligheten behöver islam för att kunna handskas med den höga tekniska utvecklingen på rätt sätt: "He (Man) finds that his world-view lacks definitive criteria to help him to judge between right and wrong; he finds that his learning and expertise fails to give him universal criteria to distinguish between good and bad".⁷ Framställningen fortsätter med fler exempel på problem i Västerlandet: livsleda, desperation, egoism, villrådighet, ockultism, dragning till religiösa ytterlighetssektor osv. Så kommer slutklämmen: "At this stage, man needs to discover the Word of God." I praktiken innebär detta islam. Det är den som kan ge världen vad den behöver för att kunna leva vidare och uppnå de mål, som är människans högsta: frid med Gud, medmänniskorna och naturen.⁸

Alla behöver islam. Men problemet för västerlänningar är att de inte kan få information av sina egna forskare om islams lära: "Whatever be the contributions of western scholarship in different fields of Islamic studies, the fact remains that very little is available that presents with precision and authenticity the meaning and message of Islam as the muslims understand it. No effort worth the name would seem to have been made to understand Islam in the way Muslims believe and practise it."⁹ Det är detta som gör den nya informationsverksamheten så angelägen. Det finns ett behov av islam som inte kan tillgodoses på annat sätt än genom upplysning från dem som känner till religionen: dess egna bekännare.

² Islam—its meaning and message, ed Khurshid Ahmad 1976 s 259–264.

⁷ Ahmad K 1976 A s 12.

⁸ a a s 12 f.

⁹ a a s 13.

London blev också centrum för olika manifestationer av islams kulturella storhet. Redan i november 1971 anordnades "The first Festival of Islam" men den vände sig i första hand till muslimer i England. 1976 var ett stort utställningsår för islam i England. På olika sätt uppmärksammades islams bidrag till den tekniska, vetenskapliga och kulturella utvecklingen i världen. Samma år anordnade Islamic Council of Europe vad som kallades "International Islamic Conference", som skulle hjälpa Västerlandet att förstå islam som ett bestående budskap till mänskligheten. En lång rad anföranden hölls under konferensen av islams ledande vetenskapsmän. De var överens om att islam skulle kunna lösa världens aktuella problem och växande svårigheter. Islams budskap utgjorde på det sättet en utmaning till världen och den samlingsvolym som utgavs med de viktigaste föredragen fick därför namnet "The Challenge of Islam".¹⁰

"The Challenge of Islam" redigerades av Althaf Gauhar och utgavs 1978 genom Islamic Council of Europe. Den kan betraktas som den fundamentalistiska apologetikens viktigaste arbete under 1970-talet. Författarna är speciellt utvalda för att kunna framställa de "rätta" åsikterna på det mest övertygande sättet. Ämnena är valda för att täcka islams hela innehåll och den utmaning det innebär mot världen i dag. Av speciellt intresse är uppsatsen om "Islam and Other Faiths" av Ismail R al-Faruqi och hela del tre, The Challenge. I al-Faruqis uppsats står begreppet *din al-fiṭra* i centrum. När islams förhållande till andra trosåskådningar skall utvecklas i detta apologetiska standardverk får islams förhållande till den naturliga religionen en central plats.

En centralgestalt i hela den fundamentalistiska teologin under 1900-talet är den tidigare nämnda Mawlana Mawdudi.¹¹ Hans tänkande är representerat av framträdande bidrag i båda de nämnda antologierna: i den första har han behandlat islams politiska teorier; i den senare islams grundtankar i en uppsats med titeln "What Islam stands for". Mawdudis teologi har en avgörande betydelse för hela den fundamentalistiska apologetiken men främst för Islamic Foundation. Dess ledare är under många år under 70-talet Mawdudis främste arvtagare Khurshid Ahmad. Det är därför konsekvent att raden av apologetiska antologier kröns med en samlingsvolym, som tillägnas just Mawdudi. Den utkommer 1979, publicerad av Islamic Foundation och Saudi Publishing House i samarbete. Strax efter utgivningen dör Mawdudi, och den antologi, som utgivits till hans ära, får därför också karaktären av ett äreminne över honom. Boken har titeln "Islamic Perspectives" och huvuddelen av bidragsgivarna har varit medarbetare i de tidigare antologierna.

Dessa tre antologier utgör grundstommen i den fundamentalistiska apologetikens skriftutgivning under 1970-talet. Dessutom utkom en samling uppsatser om islam och världsekonomin under rubriken "The Muslim World and the Future Economic Order", publicerad av Islamic Council of Europe 1979. Bidragen är anföranden från en konferens med samma tema som hölls i London sommaren 1977. Några bidrag är av mer allmän natur och bland författarna till

¹⁰ Azzam S 1978 s vii f.

¹¹ Om Mawlana Mawdudi se tex Hjärpe 1980 s 15–21, Smith 1961 s 172 f, Ahmad A 1967 s 208–223 och den levnadsteckning som ingår i festskriften till Mawdudi, Ahmad K 1979 s 359–381.

desså återfinns flera personer som tidigare medarbetat i apologetiska antologier.

Den fundamentalistiska apologetiken bedrivs också genom en mycket omfattande utgivning av mindre skrifter, delvis nyskrivna, delvis översatta och bearbetade för att fylla sin uppgift. Några behandlar speciella problem, som tex kvinnans ställning och frågan om de mänskliga rättigheterna, men de flesta är allmänna presentationer av islam som religion och livsmönster. Det finns en lång rad sådana grundläggande läroböcker som alla vill svara på frågan "Vad är islam?" Flera av dem är författade av Mawlana Mawdudi, översatta och utgivna av Khurshid Ahmad. Det gäller Mawdudis "Ethical view point of Islam", "Islamic Way of Life", "The Religion of Truth" och "Towards understanding Islam" samt de mer specialinriktade "Birth Control" och "Human Rights in Islam". Bland de böcker som inte utgivits av Khurshid Ahmad kan märkas "Purdah and the Status of Women in Islam" och "Fundamentals of Islam". Khurshid Ahmad själv, som är en flitig medarbetare i antologierna, har annars mest givit ut mindre skrifter såsom "Principles of Islamic Education", "Fanaticism, Intolerance and Islam" samt "Family Life in Islam".

"Islam—its meaning and message" innehåller förslag på litteratur för vidare läsning om islam. Den första som nämns under rubriken "Islamic outlook on Life" är M Hamidullahs "Introduction to Islam". Det är en grundläggande och innehållsrik lärobok som översatts till flera språk. Av samma typ är Hammudah Abdalatis "Islam in Focus", också anbefalld i "Islam—its meaning and message" (s 145). När denna bok trycktes hade Abdalati ännu inte utgivit sitt stora arbete "The Family Structure in Islam", som publicerades av Kazi Publications i Chicago 1977. Båda böckerna är författade i Nordamerika för att fylla ett informationsbehov bland såväl muslimer som icke-muslimer. För att ytterligare tillgodose detta har Kazi Publications 1979 givit ut en "islamisk handbok" med klart apologetiska ambitioner, skriven av en kristen amerikanska, som konverterat till islam. Det är Suzanne Haneefs "What everyone should know about Islam and Muslims". I företalet (s x) ber hon läsaren att befria sig från sina förutfattade meningar för att kunna ta emot bokens information om vad islam egentligen är.

I den lista på lämplig litteratur om islams syn på livet som avslutar "Islam—its meaning and message" återfinns två böcker av den välkände författaren Seyyed Hossein Nasr, "Ideals and Realities of Islam" och "Man and Nature". Nasr är en mycket mångsidig forskare och författare. Han har studerat filosofi och naturvetenskap i Västerlandet och uppehållit akademiska lärostolar i USA, Libanon och Iran. Hans författarskap omfattar verk om islam i alla dess yttringar, inte bara läran utan också islamisk vetenskap på olika områden. Nasr är västerländskt bildad och vänder sig till en västerländsk läsekrets i de flesta av sina böcker. Han är dock ingen modernist i den meningen att han skulle vilja reducera islams innehåll för att kunna förena religionen med västerländsk kultur. Han är i stället fundamentalistisk i den mening termen använts i detta arbete: Uppenbarelsen är i sin helhet sann och skall respekteras också till sin ordalydelse. Rätt tolkad kan den aldrig komma i strid med naturen och förnuftet. Nasrs tolkning

visar likheter med Iqbāls: Den präglas av monistisk kosmologi och tendenser till ett panteistiskt gudsbegrepp. Nasr är dock uppenbarligen accepterad av de fundamentalister, som redigerat de apologetiska antologierna under 1970-talet. Han har utöver de nämnda skrifterna 1981 publicerat en sammanfattning av islams innehåll i boken "Islamic Life and Thought".

Bland de övriga böcker som anbefalls till studium i "Islam—its meaning and message" finns tex 'Azzāms "The Eternal Message of Muḥammad", Asads "Islam at the Crossroads", Brohis "Islam and the Modern World" och några böcker av Maryam Jameelah. Asads bok är publicerad av Sh Muhammad Ashrafs förlag i Lahore, som ger ut småskrifter med pedagogiskt och apologetiskt innehåll. Andra sådana är Sarwars "Philosophy of the Quran" och en serie på fem anonyma böcker med titeln "Lessons in Islam". Jameelahs böcker handlar liksom Brohis om islams förhållande till Västerlandet och dess moderna ideologier. De är också utgivna i Lahore men på andra förlag än Ashraf. Brohis bok är sammanställd av Khurshid Ahmad och tillägnad S H Nasr.

Två viktiga bidrag till de två äldsta av 1970-talets apologetiska antologier är författade av egyptiern Muhammad Qutb. Han har också skrivit en bok som är av stor betydelse i apologetiken: "Islam, the misunderstood religion". Den behandlar liksom Brohis islams förhållande till en rad historiska och aktuella fenomen för att visa islams positiva inställning till allt det goda som människor strävat efter under tidernas lopp. Qutb har behandlat liknande frågeställningar i de båda antologierna: "Islam and the Crisis of the Modern World" respektive "What Islam can give to Humanity Today".

Indien har haft en rik flora av islamiska skolor. Det har vuxit upp olika utbildningsanstalter med speciell profil. Lucknow blev centrum för en riktning som avvisade såväl modernism som traditionalism. Den bevarade en del av den medeltida rationalismen och den klassiska sufismen. Man kan därför diskutera om den skall kallas fundamentalistisk eftersom det kan finnas en tendens till taklid i dess teologi.¹² Det är dock av intresse att se, hur de skrifter från Lucknow som nu sprids i Västerlandet tar upp frågan om natur och uppenbarelse. Det finns två sammanfattningar av islams lära som författats av M M Nomani (eller Naomani), "Islamic Faith and Practice" och "What Islam is?".

Huvuddelen av den apologetik som "importeras" till Västerlandet för att spridas genom islams kulturcentra är tryckt i Pakistan och framför allt i Lahore. Det finns flera författare och förlag med klart fundamentalistisk profil än de som rekommenderats i de apologetiska antologierna. En författare som tillkommit bland författarna av islamiska handböcker är A D Ajijola. Han är verksam i Nigeria och två av hans böcker har kommit till för att öka och fördjupa kunskapen om islam bland dess bekännare där. Men böckerna har tydligen visat sig lämpade för en vidare publik, eftersom de utgivits av Islamic Publications i Lahore och sedan sprids i Europa. En tredje skrift av Ajijola är i detta sammanhang av stort intresse. Den heter "Why I believe in Islam?" och innehåller föreläsningar som författaren höll i USA 1971 för kristna som konverterat till

¹² Om Farangi Mahal i Lucknow, se A Ahmad 1967 s 113.

islam. Den citerades som inledning till hela detta arbete och kommer i fortsättningen att återopas i flera sammanhang. Boken utgavs första gången 1975 och de båda övriga 1977 resp 1978.

En annan apologetisk skrift, som publicerats i Lahore, är betydligt äldre men de senare upplagorna saknar tryckår, så det är svårt att bedöma hur sent den tryckts om. Det är Fazlul Karims "The Religion of Man". Som titeln antyder är den av stort intresse för en undersökning av apologetikens syn på islam som den naturliga religionen. "The Religion of Man" är just temat för denna apologetik: Islam är den naturliga religionen för människan och därför också mänsklighetens sanna religion. Förordet till boken är undertecknat i Dacca 1939, men eftersom boken fortfarande sprids i Europa måste den ha tryckts eller tryckts om senare. Boken är utgiven av The Book House, Lahore, Pakistan enligt omslaget och det tyder på att den tryckts efter 1947. Innehållet representerar den fundamentalistiska synen på uppenbarelsen och tros läran.¹³

Islamic Council of Europe har 1982 utgivit ytterligare en antologi med bidrag av i stort sett samma medarbetare som tidigare. Den bär titeln "Islam and Contemporary Society". Bland bidragsgivarna finns alltså S H Nasr och K Brohi som författat vardera två uppsatser, vidare Muhammad Qutb, Altaf Gauhar och Ismail al-Faruqi. Islamic Foundation har utgivit skrifter av al-Ghazālī i översättning av Muhtar Holland. 1983 kom "Inner Dimensions of Islamic Worship". Till den finns två förord, ett av den nya föreståndaren Khurram Murad och ett av översättaren. Speciellt det senare framhäver under anknytning till al-Ghazālī islams överensstämmelse med naturen i den fundamentalistiska apologetikens anda.

I Västerlandet har fler apologetiska skrifter än de stora antologierna publicerats. Såväl Islamic Council of Europe som Islamic Foundation är ständigt i verksamhet för att skapa nytt informationsmaterial. Vi har också fått nya islamiska förlag och bokdepåer i Europa och USA. Några av de viktigaste skrifterna från senare tid skall här redovisas. Efter Khurshid Ahmad blev Manazir Ahsan ledare för Islamic Foundation. Han hade då redan författat en kort handbok i islam, "Islam: faith and practice" som utkom 1977. Han har sedan medverkat i andra skrifter som utgivits av Islamic Foundation, såsom "The Muslim Guide", avsedd för brittiska tjänstemän som behöver information om islam, och "The Qur'ān—basic teachings", som presenterar koranens ställning i islam och utdrag ur koranen ordnade efter innehåll. Ett av de nya islamiska förlagen, MWH London Publishers, har givit ut Rahims bok "Jesus—A Prophet of Islam", som redovisar islams syn på Jesus och dess överensstämmelse med äldre och nyare kristendomstolkningar.

I USA har Kazi Publications, som tidigare nämnts, haft ett betydande inflytande över utgivningen av islamisk litteratur. De har bl a publicerat hela Bukharis ḥadīth-samling i engelsk översättning. Det andra förlaget som dominerat den amerikanska utgivningen är American Trust Publications i Indiana. I deras

¹³ "The Bible was revealed 1962 years ago" står det på s 68. Det kan antyda att boken är från detta år. Det exakta året är annars svårt att förklara.

apologetiska utgivning märks främst den franske läkaren Maurice Bucailles bok "The Bible, The Qur'an And Science". Författaren vill på olika punkter visa hur mycket bättre koranen stämmer med vetenskapen än bibeln. Boken rekommenderas bl a av Suzanne Haneef i hennes relativt kortfattade förteckning över lämplig litteratur (s 186).

Det är alltså en omfattande och mångskiftande litteratur, som kan räknas in i den fundamentalistiska apologetikens skriftspridning. Några skrifter är nyproducerade, andra är skrivna för några årtionden sedan men betraktas fortfarande som angelägna. Några är tryckta i Europa, andra i islams hemländer men importerade till Västerlandet för spridning här. Några är omfattande antologier med många sidor och medförfattare, andra är småskrifter av obetydligt omfång. Några böcker täcker hela islams lära och fromhetsliv, andra inriktar sig på en speciell fråga. Men det finns – utöver de teologiska grundtankarna – i hela denna apologetiska skriftutgivning något gemensamt, som gör att böckerna kan sammanföras till en grupp: De har under 1970-talet spritts – och sprids i de allra flesta fall fortfarande – i Västerlandet för att informera muslimer och icke-muslimer om islams innehåll. Böckerna återfinnes i de kataloger, som ges ut av Islamic Foundation, Islamic Council of Europe och Islamic Book Centre i England, Kazi Publications och Islamic Book Service i USA för att nämna några av de viktigaste organen för spridning av engelskspråkig islamlitteratur i Västerlandet.

Islams informationsverksamhet i Västerlandet äger förtäpande rum genom olika tidskrifter, bl a Impact International, som utges i London varannan vecka. Den vill ge "muslim viewpoints on current affairs" och kommenterar därför händelser som berör islam i världens alla hörn. Impact är ett internationellt organ för att stärka islams gemenskap och självkänsla. Tidskriften följer en fundamentalistisk linje även om den endast indirekt behandlar teologiska frågor. Informationen gäller i första hand politiska och sociala förhållanden men synpunkterna avslöjar i regel redaktionens "tendens". Genom annonser erbjuds litteratur med samma inriktning, framför allt från Islamic Foundation.

Som tidigare nämnts är det omöjligt att dra klara gränser kring begreppet apologetisk litteratur. De skrifter som hittills behandlats har alla ett klart konfessionellt syfte. De utger sig inte för att vara objektiva eller vetenskapliga i västerländsk mening. Men det finns också litteratur om islam som är skriven på ett mer västerländskt sätt av muslimer som innehar lärostolar vid västerländska universitet. Genom att de är skrivna av muslimer kan de ändå på ett sätt ha en apologetisk funktion. De kan inifrån beskriva förhållanden som västerländska forskare annars endast kan beskriva som iakttagare. Denna litteratur bör alltså inte drabbas av den kritik som Khurshid Ahmad i företalet till "Islam—its meaning and message" (s 13) riktar mot all den forskning som bedrivits av icke-muslimer.

En bok av denna typ är Fazlur Rahmans "Islam". I företalet till boken säger författaren att boken "seeks to be objective". Samtidigt vill han tolka det han beskriver "not just in a historical sense, but in an Islamic sense" (s ix). Därför kan en icke-muslim genom boken få reda på "what Islam does to a Muslim from

the Inside". Dessa formuleringar vittnar om en apologetisk ambition. Men samtidigt kan boken ge en i västerländsk mening objektiv information om islam, tex ifråga om religionens historia och utveckling. Boken kan alltså fylla en dubbel funktion i detta arbete: i inledningens bakgrundsteckning har den utnyttjats som informationskälla. I huvudframställningen kan den sedan återkomma som apologetik för att belysa hur en muslim kan uppfatta islam som den naturliga religionen.

3. Stoffstruktur och systematisering

Som redan tidigare antytts har begreppet "naturlig religion" ett mångskiftande innehåll. För att alla betydelsenysanser skall fångas in i den kommande framställningen är det nödvändigt att analysera begreppet och ange på vilka olika sätt det kan uppfattas. Det är då fråga om hur det uppfattas av de apologeter, vars texter ligger till grund för denna undersökning. Begreppet måste därför analyseras utifrån dessa. För att inte föregripa den kommande framställningen måste uppmärksamheten koncentreras till någon central text, som innehåller eller antyder de olika betydelserna. Dessa skall sedan systematiseras på ett sätt som gör den följande beskrivningen av dem så översiktlig som möjligt. Systematiseringen ligger alltså till grund för dispositionen av huvudframställningen.

Frågan om dispositionen aktualiserar också ett annat problem som på samma sätt bör avgöras utifrån texterna. Undersökningen skall behandla förhållandet mellan naturlig religion och uppenbarelse. Var skall man då börja, med naturlig religion eller uppenbarelse? Vad är det som uppfattas som primärt av apologeterna själva? Det kan tyckas som om inte heller denna fråga kan avgöras utan att hela den kommande undersökningen föregripes. Till viss del är det så. Men det måste ändå vara riktigt att utifrån någon central text försöka avgöra vad som förefaller rimligast. Om apologeterna själva tycks utgå från en viss ordning måste det vara bäst att också i beskrivningen följa samma ordning.

När apologeterna skall beskriva islam som den naturliga religionen kan de uttrycka det på engelska med orden "Religion of Man", "Religion of Nature" eller "natural religion". På arabiska finns det ett uttryck som dominerar och som ligger bakom de olika uttrycken på engelska, inte bara de angivna utan också andra. Det är "dīn al-fiṭra" som intar en central ställning. Det används ofta transkriberat som en oöversättlig fackterm. Ordet har så stor räckvidd genom att det betyder så mycket. Det kan därför vara en utgångspunkt för analysen av de olika aspekterna på läran om islam som den naturliga religionen.

Uttrycket dīn al-fiṭra brukar härledas från sura 30:29, där det i Zetterstéens översättning står: "Hållen eder till de av Gud givna anlagen, dem han meddelat människorna!". Här förekommer roten fṭr i två ord, dels som fiṭra, dels i verbet faṭara. "Fiṭrat Allāhi" har uppfattats mycket olika. Zetterstéen översätter alltså med "de av Gud givna anlagen". Till engelska har det i en av de apologetiska skrifterna översatts med "The natural religion of Allah". Det sker i en bok som

heter "The Religion of Man" och som alltså har frågan till huvudämne.¹ Verbet faṭara kan betyda klyva och skapa. Fiṭra skulle då betyda skapelse i ordets dubbla mening av aktivitet och produkt av aktiviteten. Dīn al-fiṭra skulle kunna översättas "den medskapande religionen".

Artikeln "Fiṭra" i Encyclopaedia of Islam ger inte mycket vägledning för förståelsen av detta koranställe. Den uppehåller sig nämligen huvudsakligen vid den ḥadīth, där Muhammed säger att alla barn är skapade efter Guds fiṭra. Denna ḥadīth har en central betydelse för läran om islam som den naturliga religionen, som framgår av följande citat från Abdalatis "Islam in focus":

In a very suggestive statement, the Prophet declared that every child is born into the true malleable nature of *fiṭrah* (i. e., the pure natural state of *Islam*), its parents later on make it into a Jew, Christian or pagan.²

Sambandet mellan islam och dīn al-fiṭra framgår lika tydligt hos al-Faruqi, men han vänder på ordningen och sätter dīn al-fiṭra inom parentes:

In a moment of high vision, the Prophet Muhammed said, "All men are born Muslims (in the sense in which Islam is equated with *dīn al fiṭrah*); it is his parents that Christianize and Judaize him".³

Det framgår av dessa texter att begreppen dīn al-fiṭra och islam uppfattas som synonymer. I den återopade ḥadīthen sägs att alla barn är skapade enligt Guds fiṭra, men att sedan föräldrarna påverkar dem så att de ansluter sig till andra religioner. Att barnen är skapade enligt Guds fiṭra skulle rent språkligt kunna innebära att de är skapade enligt Guds vilja eller att de som skapade underkastar sig Guds vilja. Det är då naturligt att översätta detta med muslimer. Man kan också lägga märke till att båda författarna lovordar Muhammed för detta inspirerade yttrande. Påståendet att alla är födda muslimer bör alltså analyseras närmare.

Vi har sett att denna lära kan uppfattas på olika sätt, men tolkningarna har ett drag gemensamt: den nära förbindelsen mellan troslära och etik. Så länge människan inte har någon fri vilja följer hon naturens lagar och är "muslim" liksom den övriga naturen. Abdalati skriver:

It also means that every person is endowed with spiritual potentialities and intellectual inclinations, that can make him a good Muslim, if he has the right access to Islam and is left to develop his innate nature. . . . it is the Divine formula for those who want to satisfy their moral and spiritual needs as well as their natural aspirations . . . This is so because Islam is the universal religion of God, the Maker of human nature, Who knows what is best for human nature (30:30; 64:1-3; 82:6-8).⁴

Människan har alltså naturliga anlag för att bli muslim om hon lämnas att utveckla sin medfödda natur. Detta innebär inte endast att hon med förnuftet hjälp kan härleda innehållet i islams lära. Det centrala i läran är kunskapen om Guds vilja med människans liv. När en människa stiftar bekantskap med denna

¹ Karim s 69.

² Abdalati 1978 s 133. Se också s 35.

³ Al-Faruqi 1978 s 94.

⁴ Abdalati 1978 s 18.

vilja – alltså islams etik – accepterar hon den som det rätta sättet att leva. Hon finner att den motsvarar hennes moraliska behov och naturliga strävanden och det beror på att denna etik är utformad av den som skapat människan och därför vet bättre än någon annan vad som är bäst för henne. Läran om islam som dīn al-fiṭra har alltså inte bara en teoretisk utan också en praktisk sida: Islams etik överensstämmer med människans naturliga anlag och dispositioner.

I andra sammanhang framträder de båda aspekterna lika intimt förknippade med varandra. A D Ajijola skriver i "Why I believe in Islam?":

Islam is called the Religion of Nature as it has been framed after the very nature of human beings and the tenets and injunctions of Islam guide man to the strict observance of the laws of nature. In short, Islam has ordered nothing which goes against the nature of man. Man cannot have any other religion, but that which is strictly observed by the various component elements of his body and nature. Islam is certainly such a religion.

I believe in Islam because of its simplicity, rationalism and practicalism. Islam is a religion without any mythology. Its teachings are simple, intelligible and appealing to human reason. It is free from superstitions, irrational beliefs and dogmas. The Unity of God, Prophethood of Muhammad (PBUH) and the concept of Life after Death are the basic articles of its faith. They are based on reason and sound logic. All the teachings of Islam follow from these basic beliefs and are simple to comprehend and straightforward to follow.⁵

Första delen av Ajijolas bok innehåller 39 olika svar på frågan "Why I believe in Islam?". Citatet ovan är hämtat från svar nr 28 med den oväntade formuleringen "Islam: a God given name". Tankegången är den att författaren har anslutit sig till islam eftersom den religionen har fått sitt namn av Gud och inte av sina anhängare. Stycket innehåller en sammanfattning av läran om islam som den naturliga religionen. Den bygger på förnuftet och inte på vidskepelse:

Islam takes man out of the world of superstition and darkness and initiates him into the world of knowledge and light.⁶

Men det är också en religion som skall omsättas i handling. Den skall leda människan till det rätta sättet att leva. Därför kan islams etik jämföras med naturlagarna, som vi såg i citatet ovan. Det för oss åter till läran om att alla människor är födda muslimer. Även som vuxna och ansvariga skall de sedan med fri vilja följa de lagar som föreskriver hur människor skall leva. Eftersom dessa är anpassade efter människans natur kan också de kallas naturlagar, men här har ordet lag sin ursprungliga, normativa innebörd och inte naturvetenskapens deskriptiva.

Ajijola framhäver därför med eftertryck att islam är en handlingens religion:

Islam is a practical religion and does not indulge in idle speculations and futile theorisations. It claims that faith is not a mere profession of beliefs, it is the very mainspring of life. Righteous conduct must flow from belief in Allah. ...

The Holy Prophet Muhammad (PBUH) said:

"God does not appreciate mere belief, if it is not manifested through deeds; and does not accept a deed, if it does not conform to belief". Thus, Islam is a simple, rational and practical religion.⁷

⁵ Ajijola 1978B s 34.

⁶ a a s 35.

Det är alltså uppenbart att de apologetiska författarna ser ett nära samband mellan islam som lära och islam som livsmönster. För dem är detta två sidor av samma sak, nämligen att islam är människans naturliga religion. För att dessa två sidor skall framträda i den följande framställningen kan det emellertid vara motiverat att särskilja de två aspekterna. Att islams troslära är naturlig eller att islam är den naturliga religionen i fråga om trosläran innebär att islams läror stämmer med förnuftet. Att islam är den naturliga religionen i fråga om etiken innebär att islams etik stämmer med naturen. Man skulle kunna kalla den första aspekten för förnuftsenslighet och den andra naturenlighet. Att islam är den naturliga religionen innebär alltså att den är både förnuftsenslig och naturenlig.

Det har påpekats att de två aspekterna inte omedelbart framträder i de apologetiska författarnas eget ordval. De ord som dessa använder är i regel inte klart avgränsade till sin betydelse. Begreppet *din al-fiṭra* används oftast i samband med förnuftsensligheten men är genom läran om den nyföddes islam också förknippat med naturenligheten. Uttrycket "Religion of Nature" förekommer vanligen i samband med naturenligheten, men eftersom denna är förenad med förnuftsensligheten har också detta begrepp en mer allmän innebörd. "The Religion of Man" innefattar båda aspekterna. Karims bok "The Religion of Man" har ett centralt kapitel med titeln "Search after the Religion of Man" och i det behandlas såväl teologiska som etiska frågor.⁸

Läran om islam som den naturliga religionen har också på ett annat sätt två sidor, som också antytts tidigare. Det finns i texterna både en deskriptiv och en normativ framställning, både en beskrivning av hur det faktiskt förhåller sig och föreskrifter för hur det bör förhålla sig. När det gäller förnuftsensligheten innebär det att man dels återger på vilket sätt islam faktiskt är den religion som spontant framspringer ur förnuftet, dels för ett logiskt resonemang som skall demonstrera förnuftsensligheten. När det gäller naturenligheten innebär det att man dels återger överensstämmelser mellan islams etik och människans medfödda egenskaper, dels för ett logiskt resonemang som skall demonstrera naturenligheten.

Man kan kalla dessa båda aspekter av läran om islam som den naturliga religionen för den induktiva och den deduktiva. Den induktiva förnuftsensligheten innebär då att man kan visa hur människan genom sitt eget förnuft omfattar islams läror. Den deduktiva förnuftsensligheten innebär att man med förnuftet kan härleda islams läror. Den induktiva naturenligheten innebär att islams etik enligt mänskliga erfarenheter stämmer med människans natur. Den deduktiva naturenligheten innebär att man med förnuftet kan bevisa överensstämmelsen mellan islams etik och människans natur. Induktiv och deduktiv aspekt motsvarar här skillnaden mellan ursprung och grund. I det induktiva resonemanget beskriver man hur islam faktiskt *framspringer ur* förnuftet och alltså där har sitt *ursprung*. I det deduktiva resonemanget visar man hur islams troslära och etik kan härledas på naturens *grund*.

⁷ a a s 35 f.

⁸ Karim s 67–169.

Det kan behöva påpekas att dessa två aspekter inte medvetet åtskiljs av de apologetiska författarna. Åtskillnaden mellan det induktiva och deduktiva hör till de redskap som krävs för analysen. Denna distinktion kan dock aldrig komma i strid med texterna själva, eftersom den endast är till för att jämföra vad författarna säger om förnuftsensligheten och naturenligheten med deras egen demonstration av dessa egenskaper. Denna jämförelse är nödvändig av följande skäl: om islam framspringer ur människans förnuft, varför måste dess förnuftsenslighet bevisas? Om den stämmer så väl med människans natur, varför måste detta bevisas? Detta kommer att bli en återkommande fråga i den fortsatta framställningen.

Vilken är den naturliga ordningen mellan frågan om förnuftsenslighet och naturenlighet? Förnuftsensligheten betraktas som en förutsättning för naturenligheten i den meningen att förnuftet inser denna, men naturenligheten är primär eftersom den är förutsättning för denna insikt. Förnuftet är människans redskap för att inse såväl förnuftsensligheten som naturenligheten och det kan därför vara befogat att studera förnuftet först.

Det finns starka skäl att inleda hela undersökningen av förhållandet mellan naturlig religion och uppenbarelse med förnuftets roll och därefter studera naturenligheten för att avsluta med uppenbarelsen. Det är visserligen möjligt att helhetssynen på Gud och människa har sitt ursprung i uppenbarelsen, men denna säger att helhetssynen skall kunna grundas på förnuftet och naturen.

Detta förhållande bekräftas av inledningen till den antologi, som Islamic Foundation utgav 1979 med korancitat ordnade efter innehåll och med en utförlig inledning, som skall sätta in koranen i islams helhetssyn på livet och världen. Denna inledning är författad av Khurshid Ahmad och Manazir Ahsan, men åtskilliga hänvisningar till Mawlana Mawdudi förekommer i noterna.⁹ I denna inledning ingår ett avsnitt, som heter "The Qur'anic Paradigm", uppdelad i sju punkter med följande innehåll:

1. Världen är ett lagbundet universum, skapat av en allsmäktig Gud.
2. Allt i skapelsen styrs av Guds lagar och allt som följer dem befinner sig i harmoni med verkligheten.
3. Människan är Guds ställföreträdare och har därför fått förmågan att veta och bedöma. Människan har fri vilja att följa Guds vilja eller att sätta sig upp emot den. Om hon följer den kommer hon att leva i harmoni med sin egen natur, med omvärlden och med sin skapare.
4. Gud hjälpte människan att upptäcka den rätta vägen: Han gav henne "the faculty of reason and intellect". Han gav henne också "Divine Guidance to have some knowledge of Reality and the Criterion for truth." Människorna fick ända från början Guds ledning, men de förvanskade sanningen så att människorna övergav den rätta vägen.
5. Gud vill inte tvinga människan utan i stället sänder han nya budbärare med sanningen, så att människorna skall få hjälp att leva rätt.

⁹ Irving 1979B s 21–39.

6. Dessa budbärare har framträtt i olika folk och tider för att leda människorna rätt. De har alla haft samma budskap men detta har sedan vanställts av personer i deras omgivning och efterföljd.
7. Denna process nådde sin höjdpunkt genom utkorelsen av Muhammed för uppgiften. Hans uppgift var att inbjuda människorna till den rätta vägen och att etablera den gudomliga ordningen i hela världen.¹⁰

Med denna bakgrund, säger författarna, skall det vara möjligt att förstå huvudtemat i koranen. Den handlar om människan och vill ge henne sann kunskap om verkligheten. Syftet är att återupptäcka den rätta kunskapen:

The purpose of the Qur'an is to invite man to the right course of conduct and to reawaken in him his erstwhile knowledge of Divine Guidance.¹¹

Guds ledning är ett centralt begrepp i "det koraniska paradigmet". Det är människans uppgift att följa Guds lagar för hennes liv. För att hon skall kunna det har hon fått förmågan att tänka och förstå. Förutsättningen för ett riktigt liv är insikt. Den får människan genom att med förnuftet avläsa alla de anvisningar om Guds vilja som finns i skapelsen. Den första som gjorde det var Adam. Han var den förste profeten. Tidigare i samma inledning har författarna behandlat profeternas särställning. Det heter där:

A prophet, himself a human being, is the first to accept this guidance and to practise it, setting an example for others to emulate. The function of a prophet is to convey the Divine Message, to explain and elaborate it . . .¹²

Det finns alltså ingen avgörande gränslinje mellan förnuft och uppenbarelse. Människan har redan Guds ledning i skapelsen, som i sin visa lagbundenhet uppenbarar Guds vilja, och genom förnuftet, som kan utröna Guds vilja genom att studera det skapade. Genom uppenbarelsen vill Gud förstärka och förbättra sin ledning för att hjälpa människorna till ett bättre liv och rädda henne från olycka. Profeterna ser klarare än andra vad Gud vill och kan förklara det tydligare. Men deras förkunnelse skulle aldrig ha blivit förstådd eller accepterad om den inte överensstämde med vad människan själv uppfattade som förnuftigt och naturligt. Den återuppväcker en latent eller omedveten kunskap.

Denna framställning om "det koraniska paradigmet" är refererad för att motivera detta arbetes ordning i behandlingen av förnuft, natur och uppenbarelse. Det kan finnas olika skäl att kalla uppenbarelsen primär i islams teologi. Det är en av uppgifterna i arbetet att bestämma i vilken mån detta är befogat. Men i en mening är den inte primär. Det är inte uppenbarelsen som ger människan den första sanna kunskapen enligt apologeternas egen uppfattning om Guds ledning. Det finns en kunskap som människan kan tillgodogöra sig på "naturlig" väg. Själva kärnan i det apologetiska budskapet är just uppenbarelsens sekundära karaktär. Det uppenbarade budskapets sanning framträder i relation till något som redan föreligger: förnuftets kunskap och människans natur.

¹⁰ a a s 32–37.

¹¹ a a s 37.

¹² Irving 1979B s 28.

I. Gud och människa

A. Guds enhet

The Challenge of Islam innehåller ett bidrag med den karakteristiska titeln "What Islam can give to Humanity Today". Det är författat av egyptiern Muhammad Qutb. Hans bidrag handlar till stor del om den enhetlighet som utmärker islam och som också många västerländska forskare uppmärksammat. Han skriver:

This integration, which is an expression of the unity of worship and the oneness of God, is most precious in Islam. It is the real meaning of *Shahadah* – "No God but Allah". It is the most precious gift that Islam can give to humanity in this age.*

Den gåva som islam kan ge mänskligheten i vår tid är alltså enheten i Guds bilden, läran om Guds enhet. Det skall därför bli temat för denna framställning om gudsbilden hos fundamentalismens apologeter. Denna enhet uttryckes ofta i begreppet tawḥīd, som först skall presenteras närmare. Därefter kommer tawḥīdlärans förhållande till olika former av dualism att behandlas. Det sista avsnittet ägnas åt en närmare analys av tawḥīdlärans konsekvenser för synen på skapelsen. Avsnitten belyser alltså ur två olika aspekter samma förhållande: Att Gud är en och att hans skapelse är en enhet.

1. Begreppet tawḥīd

Islam – its meaning and message innehåller ett bidrag av Syed Qutb med titeln "Islamic Approach to Social Justice". Han framhåller inledningsvis att frågan om social rättvisa inte kan ses isolerad i islam. Den ingår i ett större sammanhang:

We cannot comprehend the nature of social justice in Islam until we have first studied the Islamic concept of Divinity, the universe, life and humanity. For, social justice is only a branch of that great principle on which all Islamic teachings are based.¹

Islam utgör en helhet, som endast kan förstås utifrån sina grundtankar. Qutb understryker:

That is to say Islam has a perfect, comprehensive concept of Divinity, of the universe, of life and humanity – a concept on which are based all the myriad details;²

Islam måste förstås utifrån sina centrala trossatser. Bland dessa finns det en tanke, kring vilken allt annat rör sig:

* Om Qutb se ovan s 48. Citat från Qutb M 1978 s 329.

¹ Qutb S 1976 s 117.

² a s 117.

The scheme of life envisaged by Islam is a complete whole that revolves round the central concept of Divinity, i.e. *Tawhīd*.³

I läran om Guds tawhīd framträder ett drag i islams gudsbild som muslimer själva uppfattar som centralt och unikt. Det kan förefalla märkligt: Om denna lära säger att Gud är *en* skulle islam inte skilja sig från andra monoteistiska religioner. Då skulle tawhīdläran inte utgöra en avgörande skiljelinje mellan islam och den kristendomen. Men det gör den enligt de apologetiska författarna. Av västerländska framställningar om islam kan man lätt få uppfattningen att koranens himmelska ursprung och Muhammeds gudomliga uppdrag skulle vara de mest centrala lärosatserna i islam. Men muslimer sätter i stället läran om Guds tawhīd i centrum.⁴

Vad betyder då tawhīd? Till svenska kan det översättas med Guds *enhet*, men det arabiska ordet har en lång rad betydelser som inte går att fånga i en översättning. Därför får det ofta stå kvar transkriberat i västerländska språk som en teologisk fackterm med rikt betydelseinnehåll. Ordet är bildat av roten *whd* och intrasitivt kan verbet betyda vara ensam, vara utan jämlike, vara ojämförlig. De transitiva verbformerna kan betyda ena, förbinda, förena och liknande. Verbalsubstantivet tawhīd har därför betydelsen enhet, förening, union osv. Det användes oftast i den speciellt teologiska betydelsen och innebär då Guds enhet och bekännelsen till denna enhet. Motsatsen till tawhīd är shirk, människans allvarligaste felsteg och misstag enligt islam. Verbet *sharaka* betyder dela och i detta sammanhang att låta Gud dela den högsta platsen i tillvaron med någon annan eller något annat. Shirk innebär att sätta någon vid Guds sida, att betrakta någon eller något som Guds jämlike. Det är ett brott mot tawhīd, som innebär att Gud ensam är högst, att inget kan vara hans jämlike och att inget får sättas vid hans sida.

I *Islamic Perspectives* återfinns ett bidrag av T B Irving med titeln "Terms and Concepts: Problems in Translating the Qur'ān." Han diskuterar där hur man skall översätta de viktigaste termerna i islam från arabiska till engelska. Islam bör närmast översättas med "peace", anser han. Islam som "tradition" börjar med Abraham, den förste anhängare av en genomtänkt monoteism som vi känner till. Han var alltså *ḥanīf* eller "sökare" efter sanningen. På så sätt kommer han också in på begreppet tawhīd:

This pure theism stresses the strict Oneness of God; its basic preoccupation deals with the principle of divine Unity or, as I prefer to call the Arabic term *tawhīd*, God's "Oneness".⁵

Tawhīd motsvaras alltså i engelskan av både "unity" och "oneness". Gud är en och den ende. "He is One and Unique".⁶

Tawhīdlärans betydelse i islam framträder tydligt i Kausar Niazis sammanfattning av islams troslära. Boken heter *Fundamental Truths* och innehåller tre

³ a a s 117.

⁴ Se tex 'Azzām A 1979 s 47f, Hanneef 1979 s 3, Ajijola 1978A s 38–49.

⁵ Irving 1979A s 128.

⁶ Irving 1979 B s 33.

huvuddelar, som motsvarar tre "trosartiklar" i islam: Om Gud, om profeterna och om livet efter döden.⁷ Hela framställningen om Gud har hos Niazi fått rubriken "Tauhid". Tron på tawhīd för muslimen är som törsten för den törstige, heter det. Den tron lämnar honom aldrig, vad han än sysslar med. Den innebär en kärlek till Gud som övergår allt annat. Och när man på detta hängivna sätt håller sig till tron på tawhīd, förlorar allt annat betydelse.⁸

Tawhīdlärans betydelse framgår av att den ofta presenteras som förutsättning för diskussionen av andra problem, på samma sätt som vi såg att Syed Qutb gjorde i sin behandling av islams syn på den sociala rättvisan. Detta kan belysas med exempel från skilda områden. Ett sådant är Khurshid Ahmads bok *Family Life in Islam*. I inledningen till första kapitlet talar Khurshid Ahmad om de tendenser i nutiden som hotar att upplösa familjelivet i Västerlandet. För att orientera sig i problematiken behöver nutidsmänniskan i Väst fundera på vad som är familjelivets grund i hennes egen och i andra kulturer. Han fortsätter:

I would like to discuss in the following pages the concept of family in Islam, its foundations, structure and principles.

We shall be in a better position to understand the institution of the family in Islam if we start by a brief statement about the Islamic approach to life, religion and culture.⁹

Därefter följer en redogörelse för islams grundtankar och den första av dem presenteras under rubriken "*Tawhīd: The Oneness of God*".

Också i Manazir Ahsans kortfattade presentation av islam, "*Islam: faith and practice*", intar tawhīdläran en framträdande plats. Det är den första av de trosartiklar som inleder framställningen om islams innehåll. Det heter där:

Oneness of God, in Arabic *Tawhīd*, means uncompromising and pure monotheism. Islam teaches that God is one and unique. He is Allpowerful, Ruler and Master of all, who requires no partners nor has any offspring or family. He is the Rabb, the Sustainer and Nourisher of the entire world in whose hands are the life and death of all creatures. He is the Law-giver and Administrator and He alone is worthy of praise and worship. Guidance necessarily should emanate from Him.¹⁰

Efter ordet "family" finns en hänvisning till sura 112. Det visar att tawhīd-läran här har en apologetisk udd riktad mot kristendomen.¹¹ Annars skulle en jude eller kristen ju mycket väl kunna instämma i den hyllning till Gud som texten utgör. Detta apologetiska drag återfinns också i Irvings tidigare nämnda bidrag till *Islamic Perspectives*, som egentligen handlar om översättningsproblem. Tawhīdläran har viktiga konsekvenser:

We realise thereby the oneness of the world and life, opposed to the chaos inherent in ancient and modern paganism (which is called "Ignorance" in Arabic), and the dualism of the Persians and the trinity of Europe. This thoroughgoing monotheism insists on God's essential Oneness, and on reverence for Him within this context. God is a living

⁷ Se också t ex Ahmad K 1976 s 33, Ahsan 1977 s 8–12, Mawdudi 1978C s 85–128.

⁸ Niazi 1975 s 15–26.

⁹ Ahmad K 1977 s 7.

¹⁰ Ahsan 1977 s 8.

¹¹ Jfr andra texter som använder den så t ex Karim s 100.

Force and this strict monotheism is the basis of true Islam; God's Oneness is a fixation in Islam, and this concept of the Deity in His Oneness permeates our faith.¹²

Tawhīdläran kan alltså utnyttjas apologetiskt genom att ställas emot persisk dualism och kristen treenighetslära. Men det är inte dess viktigaste funktion i apologetiken. Kravet på ren monoteism är inte heller det viktigaste argumentet mot treenighetsläran. Det mest anstötliga i den är enligt de apologetiska författarna att Jesus uppfattas som Gud. Tawhīdläran innebär att Skapare och skapelse måste hållas åtskilda. Det skapade kan aldrig bli som Skaparen. Inkarnationsläran innebär ett brott mot denna princip och måste därför förkastas.¹³

Tawhīdläran har också en annan konsekvens som framträder i slutet av citatet från Manazir Ahsan. Den innebär att Gud är den ende laggivaren. All ledning måste härstamma från honom. Det finns ingen som vet bättre än världsalltets skapare hur livet skall levas och skapelsen förvaltas. Den som hävdar att regler för familje- och samhällsliv kan fastställas av människans förnuft eller gemensamma beslut har upphöjt människan till etisk auktoritet och därigenom ställt henne vid Guds sida. Det är shirk. Vi skall senare se att förnuftet faktiskt kan ge oss ledning men det är under speciella betingelser och innebär inte att människan fått frihet att själv utforma regler för vissa områden. Tawhīdläran säger att Gud måste få leda oss på alla livets områden.

Tawhīdläran har ett rikt och mångskiftande innehåll. Ur den kan alla grundtankar i den fundamentalistiska apologetiken härledas. Det gör att den kan användas som kampsignal eller lösenord för hela denna verksamhet. Det framgår av den uppsats som placerats först i hyllningsskriften till Mawlana Mawdu-di, *Islamic Perspectives*. Den heter "Tawhīd: The Concept and the Process" och är författad av M N Siddiqi. Hans formulering av titeln är talande: Tawhīd är enligt framställningen inte bara ett begrepp. Det skall inte uppfattas statiskt. Det är dynamiskt. Det står också för en process som utvecklar och omskapar världen och människan till det Gud har avsett med skapelsen. Tawhīd betecknar skapelsens fullkomning.

Siddiqi inleder sin framställning med följande karakteristiska ord:

Tawhīd is the key concept in Islam. It sums up the Islamic way of life and presents, in a nutshell, the essence of Islamic civilisation. It is also the one term which describes the *process* of the Islamic transformation of an individual or a society.¹⁴

Siddiqi ger sedan begreppet en historisk förankring. Muslimernas framgång och betydelse i världshistorien kan ses som en direkt funktion av deras trohet mot tawhīd. När de har förlorat politiskt inflytande, gått tillbaka ekonomiskt, stagnerat intellektuellt och degenererat socialt har det alltid berott på avfall från tawhīd. På frågan hur de skall återfå sin ledande ställning finns det bara ett svar: Tawhīd. Men det gäller inte bara muslimer i historisk mening:

Tawhīd, in fact, is the essence of being human; for, the inculcation of this attitude in man means the restoration of human dignity which has been the central task before all

¹² Irving 1979A s 128.

¹³ Se t ex al-Faruqi 1978 s 85–88, Hamidullah 1974 s 44, Asad 1976 s 52.

¹⁴ Siddiqi 1979 s 17.

revealed religions. The role of divine guidance in man's life is to remind him of the ways that suit his own nature and the world of nature around him; and *tawhīd* has always been the essence of such guidance.¹⁵

Siddiqi för här ett resonemang som vi kommer att möta upprepade gånger i den kommande framställningen. Begreppet *tawhīd* utnyttjas för att bevisa islams överensstämmelse med den naturliga religionen och samtidigt framhäva fundamentalismens överlägsenhet över modernism och traditionalism. Utgångspunkten är islam som uttryck för människans rätta förhållande till sin skapare och den övriga skapelsen. Alla religioner vill ge människan ledning till ett liv i islam. Ledning kan alltså ges i olika religioner, men det finns bara en ledning som verkligen leder människan rätt, alltså till ett liv enligt skaparens intentioner. Den ledningen känner man igen på *tawhīd*. Det innebär, att endast den ledning, vars innersta väsen är *tawhīd*, kan vara ett fullödigt uttryck för skaparens vilja.

I resonemanget om *tawhīd* som en process utvecklar Siddiqi sin övertygelse om fundamentalismen som den enda *tawhīd*-trogna formen av islam. Den process som *tawhīd* beskriver utmärks enligt Siddiqi av *idjtihād*, *djihād* och en ständig utveckling av kunskapen.¹⁶ Han framhäver behovet av *idjtihād* på ett typiskt fundamentalistiskt sätt. Det mänskliga intellektet måste ständigt utnyttjas för att islams livsmönster skall utvecklas i takt med världen. Fundamentalismen har på rätt sätt förverkligat *tawhīd* och kan leda islam mot dess rättmätiga plats i världen.

2. Sann och falsk dualism

*Tawhīd*lärans uppgift är att bevara enheten i gudsbilden och värna den mot falsk dualism. Det är förklaringen till *tawhīd*lärans centrala ställning i apologetiken. Fundamentalismen anser sig – som vi sett – på ett särskilt sätt ha slagit vakt om *tawhīd*-läran och menar att motståndarna – både inom och utom islam – har svikit *tawhīd* och infört dualistiska föreställningar i synen på den skapade världen. De olika formerna av dualism kan uppfattas som vittnesbörd om bristande tro på Guds allmakt och herravälde över hela skapelsen. Dualism förknippas alltid med *shirk*. Meningsmotståndarna kan därför anklagas för att ha gjort sig skyldiga till den svåraste formen av otro. Men apologeterna nöjer sig inte med detta. Sådana beskyllningar gör i första hand verkan i diskussionen med muslimer. Inför icke-muslimerna är det kanske än viktigare att visa hur oförnuftigt det är att göra indelningar av dualistisk typ i den skapade världen. Dualistiska föreställningar är inte bara bevis på otro utan också på ren dumhet.

Många av de västerländska föreställningar som apologeterna tar avstånd från utmärkes av sådan dualism. Det är därför *tawhīd* har blivit ett viktigt vapen i försvaret av läran. Vi har sett vilken framskjuten ställning begreppet fått i en folklig informationsskrift som Niazis *Fundamental Truths*, där hela avsnittet om Gud kretsar kring denna tanke. Det finns sammanfattat på bl a följande sätt:

¹⁵ a a s 17.

¹⁶ a a s 23–33.

Undoubtly, God himself alone operates in the world which is subject to His will and direction.¹

Gud är den enda guden och den som råder över allt. Den som inser detta blir fri från alla falska gudar.²

The Challenge of Islam innehåller en uppsats av Ismail al-Faruqi med titeln "Islam and Other Faiths". Han har där utvecklat islams troslära med klara markeringar av gränslinjerna mot andra religioner utifrån tawhīdläran.³ Han sammanfattar det i fyra punkter:

1. Tawhīd innebär för det första att verkligheten är tvådelad: Det finns en skapare och en skapelse. Det skiljer islam enligt al-Faruqi från egyptisk, grekisk och indisk religion, för i dessa är det gudomliga bara upphöjda eller avspjälkade delar av den naturliga världen. Tawhīdläran markerar också skillnaden mellan islam och kristendomen, eftersom denna religion har upphävt skillnaden mellan Skapare och skapat i sin lära om inkarnationen. Tawhīd kräver att den ontologiska åtskillnaden mellan Gud och den skapade världen respekteras obrottsligt: Det skapade får inte upphöjas till Gud och Gud får inte dras ned i skapelsen.
2. Tawhīd innebär för det andra att Skaparen har en vilja och avsikt med sin skapelse och att hans vilja skall gälla som lag för det skapade: "The Divine Will is commandment and law, the ought of all that is, knowable by the direct means of revelation, or the indirect means of rational and/or empirical analysis of what is."
3. Tawhīd innebär för det tredje att den skapande världen är god. Gud är det högsta goda och skapelsen kan förädlas genom mänskliga insatser till allt större fullkomlighet. Al-Faruqis ordval påminner om Augustinus men tankarna erinrar också om Aristoteles: "The Creator being the *summum bonum* or supreme good, and the creature being intrinsically good and potentially better as it is transformed by human action into the pattern the Creator has willed for it."
4. Tawhīd innebär för det fjärde att människan har en särställning i skapelsen. Hon har fri vilja att handla eller inte handla enligt Guds vilja. Därför har hon också ansvar för sitt liv. Människan står i en särställning såsom Guds ställföreträdare i skapelsen: Det är genom henne som Guds vilja med denna skall förverkligas. Därför kan det inte vara likgiltigt om hon lyder sin bestämmelse eller inte. Det gör domen nödvändig. Alla skall en gång få straff eller belöning av Skaparen allt efter sin förvaltning av uppdraget som Guds ställföreträdare.⁴

Al-Faruqi har här tagit tawhīdläran till utgångspunkt för en översikt över grundtankarna i hela den fundamentalistiska apologetiken. Han tangerar frå-

¹ Niazi 1975 s 13f.

² a a s 27–34.

³ Innehållet återfinnes med vissa modifikationer i International Review of Mission 1976 s 391–409. Förhållandet mellan dessa två texter kan vålla en del problem som kommer att diskuteras senare (s 93 f).

⁴ al-Faruqi 1978 s 85–88.

gan om förnuft och uppenbarelse. Han beskriver människans uppgift i skapelsen på ett sätt som tycks vara ganska löst knutet till tawhīd-begreppet men tydligen angeläget att legitimera utifrån detta honnørsord. Låt oss här koncentrera uppmärksamheten till den centrala frågan om enheten i gudsbilden och dess konsekvenser för synen på skapelsen. Tawhīdläran innebär att motsättningen mellan Gud och världen aldrig kan överbryggas. Samtidigt avvisas alla andra former av dualism, framför allt följande:

1. Mellan gott och ont. Det finns inte två jämställda makter som kämpar mot varandra i världen på samma sätt som i äldre iransk religion. Också kristendomen kan i vissa sammanhang anklagas för en sådan dualism.⁵
2. Mellan ande och materia eller själ och kropp. Denna dualism tillskrivs också kristendomen som därmed anses förneka att Gud är materials skapare. Material är lika mycket Guds skapelse som det andliga. Gud har en mening också med den materiella delen av sin skapelse. Därför är den god och skall användas – men på det sätt Gud avsett. Islam avvisar följaktligen all askes.⁶
3. Mellan andligt och världsligt eller religiöst och profant. Den vanligaste och allvarligaste anklagelsen mot kristendomen är att den gör en sådan uppdelning. Kristendomen anses styras av bibelordet om att ge kejsaren vad kejsaren tillhör och Gud vad Gud tillhör. Därmed har de kristna gjort "kejsaren", alltså den världslige härskaren, till en "gud" över det världsliga livet och därmed över allt som hör till ekonomi, politik och social utveckling. Det finns enligt fundamentalismen inget "världsligt". Tawhīdläran säger att allt är skapat av Gud. Kristendomen har – liksom sekularisterna – skapat en spritualiserad religionsform som innebär shirk, uppdelning av den gudomliga makten.⁷
4. Mellan heligt och profant i den mening att endast vissa delar av livet och världen tillhör Gud. Det finns i islam visserligen heliga tider, platser och riter, men detta får inte uppfattas så, att återstoden tillhör Gud i en lägre grad. Hela livet är heligt i den meningen att alla människans handlingar skall vara hennes "guds-tjänst", eftersom hon skall tjäna Gud i allt hon gör.⁸

Man kan naturligtvis definiera heligt på ett snävare sätt och kalla enbart Gud för helig i betydelsen gudomlig för att skilja honom från det skapade och mänskliga. Då går den avgörande gränslinjen i tillvaron mellan det heliga och det skapade. Men ordet "världsligt" kan man aldrig använda i betydelsen av något som är skilt från Gud eller likgiltigt för Gud. I den meningen finns det inget världsligt enligt islam. Allt angår Gud eftersom han har skapat allt och har en mening med allt han skapat.

Om man skulle hävda att en del av världen inte angick Gud därför att han inte skapat den skulle man anta en annan skapare, vilket är polyteism. Om man menar att Gud har skapat den, men sedan överlämnat den att styras av "kejsa-

⁵ Asad 1976 s 52, Karim s 99, Hamidullah s 51.

⁶ Asad 1976 s 48, Ajjola 1978B s 36.

⁷ Ahmad K 1976 s 37, Asad 1975 s 53f, Nadvi 1978 s 27.

⁸ Asad 1976 s 49, Qutb S 1976 s 117–125, al-Attas 1978 s 43f.

ren", skulle man anta en härskare vid sidan av Gud, vilket är polyteism. Om man påstår att Gud skapat hela världen, men sedan lämnat en del av den åt sitt öde, så att det fick gå som det ville med den, skulle man förneka att Gud är en allvis skapare och har en mening med allt han skapar. Alla tankar på att en del av det skapade inte har med Gud och religion att göra är alltså en förnekelse av läran om Gud som världens skapare. Eftersom Gud är en, är hela världen hans skapelse.

Den fundamentalistiska apologetiken bärs upp av en fullständigt genomgripande gudstro, en övertygelse om den ende Guden som alltings skapare. Gud är till sitt väsen oändligt skild från denna världen men ändå oändligt nära allt han skapat och ständigt i verksamhet till den skapade världens bästa.⁹ Islams mono-teism skiljer sig från den kristna gudstron dels genom att den utesluter möjligheten till gudomlig inkarnation i den skapade världen, dels därigenom att den utesluter all dualism i synen på det skapade.¹⁰ Apologeterna använder ordet tawhīd för att beteckna "sin" form av monoteism, den enda form som enligt dem är tänkbar och konsekvent. De kristna vill förena sin monoteism med tankar som klart strider mot läran om hela världsalltet som skapat av en Gud. Monoteismen kan endast i tawhīdlärans form utesluta alla former av shirk.

Tawhīdläran utesluter också tron på en ond makt i aktiv kamp emot Gud. Den fundamentalistiska apologetiken behandlar i regel det onda som något negativt, som en brist. Vanligen innebär denna brist att en god egenskap är försummad eller outvecklad. Ondskan i människans liv består i handlingar som hon inte utför och anledningen till detta är främst okunnighet.¹¹ Tawhīdläran innebär att Gud är den enda som har "egen" makt. Han är den yttersta källan till all makt. Andra, skapade varelser kan visserligen också ha makt men då har Gud delegerat den till dem.

Satan eller djävulen kan förekomma i texterna, men det inträffar oftast i samband med korancitat eller referat av andra religioners åsikter. Dävulen kan också figurera som ett talesätt eller ett litterärt uttrycksmedel. Ordet blir då närmast en synonym till "det onda".¹² Satan har uppgiften att förvillra människan – helt i koranens anda. Det står inte uttryckligen att han fått sitt uppdrag av Gud men det framgår tydligt att Satan är underlägsen Gud för att människan skall frestas att följa honom i stället för Skaparen. Det är dock ingen svårighet att upptäcka Satans ofullkomlighet. Nasr kan därför kalla honom "the ape of God".¹³

Satan är frestaren. Hans främsta ambition är att försöka fresta människan till polyteism. Han försöker utnyttja människans svagheter för att leda henne på fel

⁹ Se tex Haneef 1979 s 11–15.

¹⁰ Hamidullah 1974 s 53, al-Faruqi 1978 s 86. International Review of Mission 1976 s 406–409 innehåller referat av en diskussion mellan al-Faruqi och några kristna teologer om konsekvenserna av Guds transcendens.

¹¹ Se tex Nasr 1975 s 23.

¹² Se tex Abdalati 1978 s 35, Asad 1976 s 52, Brohi 1976 s 95, Irving 1976 s 106 och Nasr 1976 s 217.

¹³ Nasr 1975 s 125.

väg. Därför kan det t ex heta att djävulen skulle vilja förleda människor att dyrka Muhammed på samma sätt som han har fått de kristna att dyrka Kristus som en Gud. När människorna faller för polyteismens frestelser är det en "seger för djävulen".¹⁴

Det sistnämnda visar att man faktiskt kan tala om en kamp mellan Gud och djävulen, men det är inte en kamp mellan jämbördiga storheter. Det ena är den verkliga guden, det andra en apa som vill efterlikna Gud. Satan kan bara få makt genom att förvillan och makten existerar bara i den mån människan låter sig luras. Här framträder kunskapens betydelse. Den onda makten är fullkomligt överklig. Den existerar endast som en illusion i okunniga människors tänkande. Kunskap och förnuftigt tänkande utplånar Satans makt. Den som tänker logiskt inser att det endast kan finnas en gud.

Allt det som Satan vill fresta människan till kan sammanfattas i ordet shirk. Tawhīdläran avslöjar Satans fula trick. Tawhīdläran slår vakt om den avgörande gränslinjen mellan skapare och skapat samtidigt som den är ett värn mot alla dualistiska föreställningar. Satan ligger också bakom föreställningen att världen kan delas upp i olika sektorer, av vilka Gud bryr sig om endast den ena. Då är fältet fritt för den onda makten att utnyttja okunnigheten på den andra sektorn för sina syften. Shirk leder alltid till missbruk av den skapade världen.

De fundamentalistiska apologeterna har på detta sätt visat att såväl kristendomen som de konkurrerande tolkningarna av islam leder till shirk. För kristendomen gäller detta dels inkarnationsläran, dels maktfördelningen mellan Gud och kejsaren. I det senare avseendet har de sällskap av sekularisterna inom islam. Men där finns också grupper som vill sätta människor vid Guds sida ungefär som de kristna gör med Jesus. Traditionalismen upphöjer de mänskliga lagbud som tillkom under medeltiden till samma dignitet som de gudomliga buden i koran och sunna. Modernismen sätter det mänskliga förnuftet över Guds bud.

3. Gudstro och helhetssyn

Eftersom Gud har skapat allt finns det inget som är undandraget honom. Tawhīdläran ligger bakom den helhetssyn som utmärker islam. Gud är helhetens Gud. I föregående avsnitt har vi stött på olika former av dualism som avvisats utifrån tawhīdläran. Här skall samma tankar uttryckas i en mer "positiv" form: Eftersom Gud är Gud över hela den skapade världen kan man säga att han är hela människans Gud, hela världens Gud och hela livets Gud. Tawhīdläran står som garant för den "totalism" som utmärker den fundamentalistiska tendensen inom islam.

Att Gud är hela människans Gud innebär att man inte får göra någon skillnad mellan olika delar av människans liv eller väsen. Gud har skapat hela människan, med kropp och själ. Båda skall accepteras som hans goda skapelse och

¹⁴ Naomani 1969 s 24–26.

användas efter hans vilja. Man får inte förneka eller försumma det kroppsliga livet:

To attain that supreme goal of life, man is, in Islam, not compelled to renounce the world; no austerities are required to open a secret door to spiritual purification; no pressure is exerted upon the mind to believe incomprehensible dogmas in order that salvation be secured. Such things are utterly foreign to Islam . . . It is simply a programme of life according to the rules of Nature which God has decreed upon His creation.¹

I detta citat framträder sambandet mellan helhetssynen på livet och uppfattningen om islam som den naturliga religionen. Människan skall inte försaka världen för att hänge sig åt asketiska övningar som skall öppna dörren till den andliga världen. Målet med livet finns inte utanför detta livet utan i det. Livet i denna världen skall inte offras för några högre mål. Människan skall inte heller tvingas till en "intellektuell askes" som innebär att hon måste ge avkall på förnuftets krav. Islam vill lära henne att leva öppen och lyhörd för allt vad naturen och förnuftet vill säga oss. Tawhīdläran ligger alltså bakom läran om islam som den naturliga religionen.

I denna bejakelse av kroppen och det jordiska livet skiljer sig islam från alla andra religioner enligt den fundamentalistiska apologetiken:

Of all religious systems, Islam alone declares, that individual perfection is possible in our earthly existence. Islam does not postpone this fulfilment until after suppression of the so-called "bodily" desires, as the Christian teaching does.²

Hinduismen avvisas, eftersom den ser människans fullkomning som något framtida, förverkligat genom en serie återfödelser. Buddhismen lär att människan kan fullkomnas endast genom att utplåna jaget och de band som binder henne vid denna världen. Islam är annorlunda:

Islam is emphatic in the assertion that man can reach perfection in the earthly, individual life and by making full use of all the worldly possibilities of his life.³

Denna lära om hela människan återkommer i flera sammanhang, ofta med kristendomen som utsatt adressat. Under rubriken "Unity of Matter and Spirit" beskriver Khurshid Ahmad hur världen har fått lida under ensidigheten hos olika ideologier. Kristendomen har gått till ytterlighet åt det ena hållet. Den förnekar eller försummar det materiella livet. Den moderna västerländska civilisationen har svängt över till den andra ytterligheten. Den är bara inriktad på det materiella och försummar det andliga. Islam hävdar jämvikten mellan de båda:

Islam aims at establishing an equilibrium between these two aspects of life—the material and the spiritual.⁴

I nästa avsnitt övergår Khurshid Ahmad till att beskriva Gud som hela världens Gud under rubriken "A Complete Way of Life":

¹ Asad 1976 s 48.

² Asad 1976 s 50.

³ Asad 1976 s 50.

⁴ Ahmad K 1976 s 36.

Islam is not a religion in the common, distorted meaning of the word, confining its scope to the private life of man. It is complete way of life, catering for all the fields of human existence.⁵

Att islam är "a complete way of life" återkommer ständigt i de apologetiska skrifterna som ett tungt vägande argument.⁶ Denna konsekvens av tawhīdläran bevisar islams överlägsenhet som religion. Eftersom Gud måste vara hela världens skapare kan man inte nöja sig med en religion, vars gud bara har intresse för en del av skapelsen. En sådan religion sviker människorna, eftersom de inte får någon vägledning i det "världsliga" livet. En religion av denna typ kan inte härstamma från Gud eftersom han inte skulle svika sin egen skapelse.⁷ Islam avvisar detta religionsbegrepp:

Islam totally denounces this concept of religion and clearly states that its objectives are the purification of the soul and the reform and the reconstruction of society.⁸

Islam har därför också ett socialt, politiskt och ekonomiskt program. Den är en religion för alla sidor av det mänskliga livet. Men islam kan också kallas hela världens religion i den meningen att den är hela mänsklighetens religion:

So on a careful search into the conditions of the existing religions of the world, we find Islam alone answering to our complete satisfaction all the questions that have been raised in connection with the Religion of Man and Islam as such is the Religion of Man, the common religion of the entire humanity.⁹

Detta yttrande kan tolkas på olika sätt. Dess innebörd är beroende av vad ordet "islam" här står för. Vi får senare anledning att återkomma till detta i samband med läran om islam som den universella religionen. Här skall bara konstateras att de apologetiska författarna betraktar islam som hela mänsklighetens religion. Det är ytterligare en aspekt på islams universalism.

Gud är hela livets Gud. Tawhīdläran vill därmed också avvisa en motsättning som anses utmärka västerländskt tänkande: motsättningen mellan detta livet och det kommande. Ett motsatsförhållande mellan dessa båda liv är fullkomligt främmande för de fundamentalistiska apologeterna. Varför skulle detta livet ställas mot det kommande? Varför skulle man tro på det ena och inte på det andra? Varför skulle Gud kunna skapa detta livet och inte livet efter detta?¹⁰ Islam är en religion för hela livet:

Prophet Muhammad (P.H.) is the universal teacher, the Quran is the universal book and Islam is the universal religion—the religion of the civilized mankind. Therein lies peace, therein lies the medicine for all ailments, therein there is life, therein there is salvation, therein lies the grand solution of all the complex problems of the world and therein lies the wordly and next worldly progress.¹¹

⁵ Ahmad K 1976 s 37.

⁶ Se tex Ahmad K 1977 s 11, Ahsan 1977 s 21, Hamidullah 1974 s 62.

⁷ Ett resonemang med denna innebörd återfinnes i Ajijola 1978B s 54–65.

⁸ Ahmad K 1976 s 37.

⁹ Karim s 168 f.

¹⁰ 'Azzām A 1979 s 15, Naomani 1969 s 31f, Niazi 1975 s 117–120.

¹¹ Karim s 169.

Läran om livet efter döden anses inte vara mindre förnuftig än andra delar av tros läran. Citatet ovan är hämtat från ett kapitel med rubriken "Which Religion Teaches Reasonable Doctrines?"¹²

Tawhīdläran har alltså en central ställning i de fundamentalistiska apologeternas skrifter. Khurshid Ahmad betraktar den som kärnan i hela sin teologi:

Tawhīd is a revolutionary concept and constitutes the essence of the teachings of Islam.¹³

Detta är ett intressant yttrande eftersom fundamentalisterna inte gärna talar om revolution. De accepterar inte tanken på utveckling genom kamp mellan motsatser – såsom klasskamp – och vill därför inte heller tänka sig en utveckling genom "språng". De avvisar marxismen i sin helhet och därmed också den dialektiska verklighetsuppfattningen. Av samma skäl förekommer inte tanken på människans "omvändelse". Islam accepterar det givna och vill utveckla det i rätt riktning.¹⁴

Att tawhīdläran ändå kan kallas revolutionär hänger sannolikt samman med att den blivit fundamentalismens fältrop i uppgörelsen med andra religioner och tolkningar av islam. Utifrån den kan som vi sett sekularismen avvisas. Men också nationalismen strider mot tawhīdläran:

Worship of the state, nation, government and pocket and stomach is the new Polytheism, of the new age, for which, too, there is no place in the Islamic pattern of things.¹⁵

Tawhīdläran kan också användas som argument för fundamentalismens inställning till idjtihad och nytolkning av uppenbarelsen, som markerar gränslinjen mot traditionalism och modernism. Khurshid Ahmad inleder sin bok "Family Life in Islam" med ett kapitel, som utifrån tawhīd markerar uppenbarelsens förpliktande karaktär. Tawhīdläran motiverar att hela familjeetiken grundas på koran och sunna. Boken innehåller därför i varje fråga hänvisning till koran- och hadīth-ställen, däremot inga till lagskolornas uppfattningar.¹⁶

Det revolutionära draget framträder också i Siddiqis förut omtalade uppsats Tawhīd: The Concept and the Process. Han härleder där ett helt program för islams förnyelse ur begreppet tawhīd. Det är en process som skall befria människan från alla andra auktoriteter än koran och sunna:

The masses must be liberated from the hold of their ignorant religious mentors and brought into direct contact with the Qur'ān and the *Sunnah*. The religion should be understood directly from the Qur'ān aided by the *Sunnah*, and all human interpretations should be treated as secondary tentative, and, in principle, liable to error and open to correction.¹⁷

Det är en klart fundamentalistisk programförklaring – utformad som en konsekvens av tawhīdläran.

¹² Karim s 151–169.

¹³ Ahmad K 1976 s 29, Ajijola 1978A s 15.

¹⁴ Asad 1976 s 51.

¹⁵ Naomani 1969 s 22.

¹⁶ Ahmad K 1977 s 7–36.

¹⁷ Siddiqi 1979 s 31 f.

B. Guds ställföreträdare

If *tawhid* (Oneness of God) constitutes the ideological foundation of Islam, the concept of man's *khilafah* (vicegerency/caliphate) provides the operational framework for the Islamic scheme of life.¹

Enligt dessa ord av Khurshid Ahmad är läran om människans *khilāfa* central i islams syn på det mänskliga livet. Människan är Guds ställföreträdare i skapelsen. Vad det innebär kommer detta kapitel att belysa.

1. Människan i skapelsen

Människan är en del av Guds skapelse. Liksom återstoden av denna är hon helt beroende av Gud för sin existens. Många av de grundläggande förutsättningarna för livet delar människan med den övriga skapelsen. Det kan därför vara befogat att först studera det allmänna förhållandet mellan Gud och hans skapelse för att därefter undersöka på vilka sätt människan intar en särställning.

Av *tawhīd*läran följer att hela skapelsen är god. Khurshid Ahmad uttrycker sin beundran för skapelsen och dess upphov med följande ord:

How can one observe the inexhaustible creativity of nature, its purposefulness, its preservation of that which is morally useful and destruction of that which is socially injurious, and yet fail to draw the conclusion that behind nature there is an All-Pervading Mind of whose incessant creative activity the processes of nature are but an outward manifestation.²

Världen har en inneboende godhet som verkar till stöd för allt gott och motverkar allt ont. Därav får man dock inte dra slutsatsen att Gud skulle ha dragit sig tillbaka från världen och – såsom deismen hävdar – överlämnat den åt de fullkomliga lagar han inrättat för dess funktion.

Islam avvisar en sådan syn på Gud som vilande och avskild från världen:

God is not only the Creator, but also the master of all: He rules over the Heavens and earth; nothing moves without His knowledge and His permission.³

Belief in the existence of God as the Creator, Protector and Preserver of the universe is the pivot on which the entire world of Faith revolves.⁴

Men hur kan det komma sig att Gud måste vara med i allt som sker? Det är ju en gång konstruerat efter visa lagar? Finns det verkligen utrymme för Guds försyn i den meningen att han skulle skydda och hjälpa människor från faror? Kan inte den efter oändligt visa lagar inrättade världen klara sig på egen hand, utan vidare omsorg och ingripanden från Guds sida?

Man behöver dock inte se en motsättning mellan Guds ursprungliga och hans pågående skapelse. Skapelseverket kan inte tidsbestämmas. Skapelse är snarast ett begrepp som skall uttrycka relationen mellan Gud och världen. Därför

¹ Ahmad K 1977 s 8.

² Ahmad K 1976 s 29.

³ Hamidullah 1974 s 51.

⁴ Naomani 1969 s 3.

förekommer ofta sammanställningen Creator and Lord.⁵ Guds försyn är en del av hans skapelseverk och den kan därför inte heller tidsbestämmas. Man får inte överföra mänskliga förhållanden på Gud så att man betraktar skapelsen som en "tillverkning" och försynen som ett "underhåll". Därför heter det: "Everything is part of a Divine Plan—the overall scheme of Providence."⁶ Guds försyn kan alltså uppfattas som ett förutseende och detta är en del av den värld som från början och alltigenom är inrättad efter Guds vishet.

Det finns därför inget drag av fatalism i fundamentalismens syn på skapelsen. Gud är hela tiden närvarande med sin omsorg och vill allas bästa:

The Creator has, however, not left living beings and men to the friendly universe without giving them his direct attention and constant care, for His direct Will is constant throughout all the universe, constant, too, over its every individual existing beings at all times.⁷

Eftersom Gud på detta sätt tar ansvar för skapelsen är det människans plikt att ta sitt ansvar i skapelsen och förvalta den efter Guds vilja.⁸ Visheten i skapelsen utesluter inte frihet och ansvar. Guds aktiva närvaro i skapelsen utesluter däremot en deterministisk syn på livet och världen.

Ett exempel på försynens betydelse återfinns i Mawdudis utredning om preventivmedel. Han anser inte att de i princip kan anses oförenliga med Guds vilja. Det är inte fel att använda dem för att tex skydda en sjuk hustru för graviditeter hon inte klarar av. Men det vore fel att använda preventivmedel av rädsla för att inte maten skulle räcka till alla barn i världen. Då litar man inte på Guds försyn, som just innebär att Gud hjälper de behövande, även när det för människor ser omöjligt ut.⁹

Gud har skapat allt fullkomligt och satt fullkomliga lagar för allt skapat:

... everything in the Universe, from the tiniest elements of the atom, to the largest planet, from the weakest substance to the mightiest mountain, exists and operates in accordance with the laws of nature designed by God, and as such fullfils what God has willed for it.¹⁰

Här framträder den för islam typiska synen på skapelsen som "lydig" mot Gud. För västerländskt tänkande förefaller det egendomligt att tala om lydnad, när det inte föreligger någon valfrihet. Vi brukar tala om lydnad, när någon – det gäller uteslutande levande varelser – också har frihet att vägra. I ett händelseförlopp som fungerar rent mekanistiskt tycks det inte finnas utrymme för lydnad.

I islam kan man tala om lydnad utan att förutsätta valfrihet. Naturen fungerar efter naturlagar, som fastställer vilken verkan som skall följa på en viss orsak. Gud har i sin allvishet inrättat världen så att den fungerar efter mekanistiska

⁵ Se tex Mawdudi 1976C s 150.

⁶ Irving 1979B s 21.

⁷ Qutb, S 1976 s 121.

⁸ a a s 121f.

⁹ Mawdudi 1974 s 177–182.

¹⁰ Irving 1979B s 22. Se också al-Faruqi 1978 s 90.

principer. Men samtidigt uppfyller den Guds vilja – den förverkligar det mål som Gud har satt för varje del och varje händelse i skapelsen. "A state of Islam" förutsätter inte valfrihet:

This makes the entire physical world necessarily obedient to God and submissive to His Laws, which, in turn, means that it is a state of Islam, or it is Muslim.¹¹

Allt i skapelsen är en enhet eftersom allt är skapat av Gud och beroende av Gud. Han har stiftat lagar för allt och bestämt dess ändamål. Att uppfylla Guds vilja genom att förverkliga sin av Gud givna uppgift är att vara "muslim". Islam betecknar här inte i första hand en religion utan ett förhållande till Gud.

Gud är "the Ordainer, Whose Will is Law".¹² Han är både skapare och laggivare. Detta ligger till grund för hans anspråk på människans underkastelse och lydnad. Därför har Gud satt lagar också för människan.¹³ Det kan tyckas som ordet "lag" här används med två olika betydelser, eftersom en "naturlag" – enligt västerländsk uppfattning – har en beskrivande funktion, medan en lag i juridiken är normativ.¹⁴ Men frågan är om inte denna dubbelhet egentligen bottnar i en västerländsk begreppsbildning, som frestar oss att läsa in motsättningar där de inte finns.

Den man som betytt mest för Västerlandets syn på "naturlagar", Isaac Newton, ansåg själv att han i fysiken och astronomin studerade Guds lagar för skapelsen. Naturens lagbundenhet visade att det måste finnas en vis skapare bakom allt. Så ser islams teologer fortfarande på naturlagarna. Men i Västerlandet uppfattar man dem numera på annat sätt. De teorier om naturens beskaffenhet, som är väl bestyrkta av erfarenheten, kallas naturlagar. De har då ingen normativ uppgift – lagarna bestämmer inte över naturen – utan vill beskriva ett regelbundet skeende i den. I Västerlandet har därför efterhand ordet lag fått två skilda betydelser: en juridiskt-normativ och en naturvetenskapligt-deskriptiv.

Denna skillnad såg inte Newton – då han inte använt ordet lag – och egentligen finns den inte heller hos de apologetiska författarna, även om de ibland uttrycker sig som om de delade den västerländska synen på naturlagarna.¹⁵ Deras syn på förhållandet mellan Gud och skapelsen blir sammanhängande och begriplig, om man utgår från att naturlagarna är *både* deskriptiva och normativa. Det föreligger ingen glidning i deras tankegång – däremot förefaller det så för den som utgår från att alla satser måste vara ettdera och att inga kan vara bådadera.

Tawhīdläran vill slå vakt om enheten mellan Guds skapande och laggivande verk i hela skapelsen. En normativ sats som automatiskt åtlids blir samtidigt deskriptiv. Så skall man uppfatta Guds skapelseord. Gud skapar en ordning i naturen genom att uttrycka sin vilja. Skapelseorden blir som performativa

¹¹ Abdalati 1978 s 10. Jämför al-Attas 1978 s 41.

¹² Rahman 1979 s 83.

¹³ Qutb, S 1976 s 117–125.

¹⁴ Jämför Hjärpe 1980 s 40f.

¹⁵ Se t ex Karim s 14f.

satser, alltså satser som innebär en handling. De kan därför – precis som de performativa satserna – falla ur ramen för den traditionella uppdelningen mellan teoretiska och ateoretiska satser.

2. Människans beskaffenhet

Allt skapat är en enhet eftersom det är beroende av Gud. Trots det intar människan på flera sätt en särställning i skapelsen. Alla människans särdrag är förknippade med hennes uppgift som Guds ställföreträdare på jorden. Hon har makt över återstoden av skapelsen, som är skapad för hennes skull. Hon har fri vilja att lyda eller vägra att lyda Gud. Men den viktigaste förutsättningen för hennes uppdrag har hon gemensam med den övriga skapelsen: Hon är god. Allt detta gör att hon kan och skall förvalta skapelsen efter Guds vilja.¹

Det finns alltså flera tydliga skillnader mellan människan och den övriga skapelsen. Människan är skapad att vara herre över naturen, "because ... all resources in the heavens and the earth have been created for the service of mankind".² Naturen är skapad för människans skull och man kan därför säga att människan är skapelsens höjdpunkt och mål. Hon har inte bara rättigheten utan närmast skyldigheten att njuta av det goda Gud erbjuder henne i skapelsen.³ Eftersom allt skapat är gott skall det utnyttjas – inom de gränser Gud har satt för dess bruk.⁴

Med detta sammanhänger att människan är skapelsens förvaltare och Skaparens ställföreträdare. Gud har överlämnat en del av ansvaret för det fortsatta skapelseverket till människan. Hon har därför ett ansvar som inte har någon motsvarighet i den övriga skapelsen: Hon skall se till att den förvaltas så som skaparen har avsett. Det är hennes uppgift som människa att förvalta skapelsen så att Guds vilja förverkligas i och genom hennes liv.⁵

Människan kan förverkliga denna i skapelsen helt unika uppgift därför att hon fått en lika unik gåva: som Guds avbild har hon fri vilja.⁶ Människan lever i en värld, där varje detalj är genomtänkt och bestämd av den allvise och allsmäktige Guden, som med oändlig vishet har fastställt lagar för allt. I Guds visa beslut ingår också att människan utrustats med fri vilja: Han valde att skapa henne sådan för att hon skulle bli hans avbild – även om det också innebär risken att hon skall missbruka sin frihet. För att kunna delta i Guds skapelseverk har hon fått del av en gudomlig egenskap, som inte ens änglarna har: fri vilja.⁷

¹ Koranens människosyn behandlas av Bakker 1965. Den ger en bild som i stort överensstämmer med människosynen i fundamentalismens apologetik.

² Chapra 1976 s 175.

³ Asad 1976 s 48f.

⁴ Asad 1976 s 50–53.

⁵ al-Faruqi 1978 s 87, 92.

⁶ Mawdudi 1975 s 2.

⁷ Haneef 1979 s 16.

Tron på Guds allmakt kommer inte i strid med tron på människans frihet. Här råder samma förhållande som mellan Guds förutseende och hans aktiva närvaro i världen. Liksom han själv är i ständig verksamhet skall människan vara det för att förverkliga hans vilja. Gud vet allt och bestämmer allt, men detta leder inte till handlingsförlamning, eftersom Gud har valt att handla genom människan. Han har gjort henne till sin medskapare: "Let us remember that it is this double belief in the omnipotence of God and the absolute individual responsibility of man, which rouses a Muslim to action."⁸ Samma tanke kommer till uttryck i formuleringen: "From us the effort from God the enabling power."⁹

Gud har kunnat ge människan ansvaret som hans ställföreträdare eftersom hon är en i grunden *god* varelse. Islam avvisar alla tankar på arvsynd, syndafall och medfött fördärv.¹⁰ Syndafallet betraktas visserligen som en verklig händelse men utan symbolisk eller kollektiv innebörd. Adam och Eva syndade innan de kom till jorden, vilseförda av Satans frestelser. Eftersom de genast ångrade sig och sökte Guds förlåtelse blev de förlåtna och därigenom försonade med Gud.¹¹ Syndafallsberättelsen har därför inget mörkt eller ödesdigert drag över sig som i kristendomen. Tvärtom är det en ljus och uppbygglig historia. Den visar att alla människor kan ångra sina felsteg och bli förlåtna.

Synden är enstaka, medvetna och frivilliga handlingar som strider mot Guds vilja och skadar Guds eller människors rätt. Den anses i regel bero på bristande kunskap eller utveckling hos människan.¹² Men den kan aldrig åstadkomma bestående skador på så sätt att syndaren inte skulle kunna ångra sig, bli förlåten och bättra sig. Syndafallsberättelsen lär oss att alla är goda nog att av egen kraft bättra sig och bli frälsta:

Redemption and damnation are individual. Every Muslim is his own redeemer; he bears all possibilities of spiritual success and failure within his heart.¹³

Denna syn på synden avviker fullkomligt från kristendomens. Apologeterna fördömer enhälligt den kristna synen på människan som bunden i synd. Den strider mot Guds rättvisa, mot tawḥīdläran och tanken på ställföreträdarskapet. Hur skulle Gud kunna acceptera att hans medarbetare på jorden blev ohjälpligt fördärvad av ondska? Hur skulle en i ondska bunden varelse kunna tjäna som den gode gudens ställföreträdare? Arvsyndsläran innebär att den onda makten har berövat Gud hans främsta skapelse. Den måste då ha större makt än Gud, vilket strider mot tawḥīdläran. Dessutom skulle en lära om människans syndighet fullkomligt fördärva hennes vilja att utveckla sina goda sidor. Läran om arvsynden är därför helt oförenlig med religionens uppgift att påverka människan till ett liv efter Guds vilja.¹⁴

⁸ Hamidullah 1974 s 61.

⁹ a a s vii.

¹⁰ Hamidullah 1974 s 44, al-Faruqi s 93, Abdalati 1978 s 19, 35, 180.

¹¹ Ahmad K 1977 s 8–10, Mawdudi 1975 s 2.

¹² Abdalati 1978 s 36 f.

¹³ Asad 1976 s 53. Se också Nadvi 1978 s 23 och al-Attas 1978 s 50.

¹⁴ Asad 1976 s 50–53, Chapra 1976 s 173.

Det är därför inte förvånande, att läran om arvsynen intar en framträdande plats i en uppsats av A H Siddiqui med titeln "What Islam Gave to Humanity". En av de viktigaste gåvorna är befrielsen från arvsyndsläran, som Siddiqui förknippar med nedvärdering av kroppen. Islam ger människan hennes frihet och värdighet tillbaka. Efter flera korancitat konstateras:

All these verses clearly speak of the fact that there is nothing evil in the creation of the world and that of man. It is beautiful, in proper proportion and adapted for the functions it has to perform.¹⁵

A H Ansari tar i en uppsats upp bibelns och koranens skapelseberättelser till jämförelse. Han finner att de har det mesta gemensamt. Deras inbördes likhet framträder vid jämförelsen med grekiska skapelseberättelser. Men kristendomen har inte hållit fast vid Gamla testamentets syn på skapelsen, anser han. I botten på den kristna skapelseläran ligger inkarnationen och läran om arvsynen.¹⁶ Det är alltså inte bibelns skapelseberättelse som skiljer islam från kristendomen. Också kristendomen talar ju om Gud som världens skapare och människan som hans avbild och medarbetare på jorden. Skillnaden ligger i människosynen och den skillnaden medför att kristendomens syn på skapelsen och människans förvalterskap måste få ett helt annat innehåll än i islam. Skapelseberättelsen måste då också tolkas annorlunda.

Människans godhet uppfattas i de apologetiska skrifterna som något på en gång aktuellt och potentiellt. Det onda finns också som en möjlighet:

... man has the potential capacity of sin latent in him; but this is not greater than his capacity of piety and goodness.¹⁷

Människan går alltså in i livet med förutsättningar för både det goda och det onda. Samtidigt är hon vid födelsen ren och syndfri. Allt ont i hennes liv beror på yttre inflytande.

Man is born in a natural state of purity or fitrah, that is, Islam or submission to the will and law of God.¹⁸

Det är denna utvecklingsaspekt på människan som ger islam dess trosvissa optimism. Det går att bevara människan god. Människans ofullkomlighet beror på att hon inte blivit påverkad till rätt utveckling. Men det blir hon inte dömd och förkastad för. I stället får hon hjälp till förbättring:

He is empowered by revelation, supported by reason, fortified by the freedom of choice and guided by various social and psychological dispositions to seek and achieve relative perfection.¹⁹

Här möter vi alla de komponenter som bär upp den ljusa synen på människans möjligheter: uppenbarelsen, förnuftet, de naturliga anlagen och den fria viljan.

¹⁵ Siddiqui 1976 s 202–204.

¹⁶ Ansari, A H 1979 s 85–88.

¹⁷ Abdalati 1978 s 37.

¹⁸ a a s 35.

¹⁹ Abdalati 1978 s 36.

Det är en självklar förutsättning att dessa skall dra åt samma håll. De är alla gudomliga gåvor som skall tjäna människans relativa fullkomlighet. Gud ger inte människan hjälpmedel som skulle motverka varandra. Därför är det givet att uppenbarelsen skall samverka med förnuftet och naturen för att människan skall förverkliga Guds vilja.

När människan föds är hon en del av naturen. Då befinner hon sig i "a natural state of Islam". När hon sedan börjar utöva sin fria vilja kan hon handla i strid med Guds vilja. Då är hon inte längre "muslim". Naturen har inte fri vilja och därför kommer den alltid att förbli "muslim". Men den är inte heller Guds avbild, eftersom den inte har frihet.

Guds vilja är att människan skall följa de lagar han har fastställt för hennes liv, men inte mekaniskt och av tvång som naturen utan med fri vilja som Guds ställföreträdare och avbild. Hon skall vara lydig som naturen och fri som Gud. Då förverkligar hon Guds vilja i sitt liv. Men hon skall inte lyda Guds vilja av fruktan. Förnuftet lär henne att se Guds vilja som det enda riktiga sättet att leva. Uppenbarelse, natur och förnuft skall stå i en fullkomligt harmonisk samklang med varandra.

I likhet med Sokrates anser alltså apologeterna att människan bara behöver känna det rätta för att också göra det. Men ännu större är likheterna med Aristoteles. Dels ser de all utveckling som ett förverkligande av givna anlag, dels framhäver de förnuftet som människans speciella kännetecken. Det är genom förnuftet som människan kan lära känna Guds vilja och inse att det Gud vill är det rätta. Med förnuftets hjälp kan människan bevaras "in a state of Islam" i detta livet och nästa. Det är lätt att förstå islams intresse för undervisning och information. Kunskaper stärker islam som religion och islam som gudsförhållande.

3. Människans ansvar

Som Guds ställföreträdare har människan fri vilja. Med friheten följer ett ansvar. Människan har ett ansvar som är större än vad någon annan del av skapelsen har. Hon är ensam om att själv få ta ansvar för sitt liv.

Det kan tyckas som om Gud har utlämnat sin skapelse till ett mycket osäkert öde när han valde att göra människan till sin ställföreträdare och gav henne fri vilja att förverkliga skapelsens mål – eller låta bli. Innebär det inte stora – och kanske onödiga – risker? Skulle inte människan bli en bättre ställföreträdare, om hon inte var fri? Har hon inte fått ett orimligt stort inflytande med tanke på risken för att hon missbrukar sin frihet?

Alla sådana spekulationer om alternativa gudshandlingar avvisas: Gud är allvis och allsmäktig. Han kunde ha skapat människan annorlunda eller förvandlat henne med tvång. Men i sin visdom har han valt att handla *genom* människan – och inte bara med henne. Hon är inte Guds marionett utan Guds ställföreträdare.¹

¹ Qutb, S s 3.

Människans handlingar får konsekvenser för hela skapelsen men också för henne själv. De allvarliga konsekvenser som hennes liv på jorden kan få efter döden skall inskräpa allvaret i hennes förpliktelser på jorden. Det existerar ingen motsättning mellan de personliga och allmänna konsekvenserna av hennes liv.

En handling kan inte vara god inför Gud utan att samtidigt vara det för människor. Människans uppgift är att förvalta skapelsen efter Guds vilja. Om hon gör det blir hon belönad i paradiset, men hennes handlingar har också sitt värde på jorden. Omvänt kan en handling inte vara värdefull för skapelsen utan att också vara det inför Gud. Gud är hela världens gud. Den som förvaltar hans skapelse rätt är "in a state of Islam".²

Man skall inte heller uppfatta straff eller belöning i ett kommande liv som godtyckligt stipulerade i relation till vissa handlingar. Gud kräver inte vissa lydnadsprestationer för att pröva människan. Allra minst skulle han kräva något som stred mot natur eller förnuft, dvs det skapades bästa. Gud skulle inte skapa något, tex sexuallivet, och sedan belöna människor för att de avhöll sig från att bruka det. Guds skapelse har alltid mening och värde i sig själv. Den används aldrig enbart för att pröva människans lydnad. Det är enligt islam att nedvärdera Gud som livets skapare.³

Straff och belöning är i stället naturliga och ofrånkomliga följder av människans handlingar. Om hon följer Guds vilja med skapelsen går det väl för henne i livet. Om hon ställer sig utanför skapelsens ordning går det illa i livet – detta och det kommande. Det är som en karmalära utan reinkarnation, men bakgrunden i islam är tawhīdläran. Guds vilja måste vara den rätta "bruksanvisningen" för livet, eftersom han har skapat allt och inget är fördärvat av ondskans makt. Den som följer bruksanvisningen använder livet rätt. Belöningen kommer av sig själv:

Salvation in the Hereafter and success in the world are not antithetical; they coincide and converge and support and strengthen each other.⁴

En annan författare jämför med hälsa och hygien. Det finns bestämda regler för kroppens skötsel och vård. Den som bryter mot dem blir sjuk. På samma sätt är det i människans gudsförhållande. Den som utvecklas på fel sätt kommer till helvetet. Det är en naturlig följd av att hon misskött sitt förhållande till Gud och hans skapelse. Han jämför också med ett sädeskorn. Om det förvaltas rätt växer det och bär frukt. Om det inte hanteras på rätt sätt blir det förstört.

Therefore it is for your own good that you should follow the laws conducive to the health of your soul and avoid the laws that will destroy it.⁵

Det är alltså inte Gud som dömer människan. Hon dömer sig själv redan här i livet genom att ställa sig utanför det rätta livet, det som står i överensstämmelse

² Se t ex al-Attas 1978 s 51–62, Mawdudi 1967 s 32 f.

³ Qutb, S 1976 s 120 f. Jfr Hjärpe 1979B s 41, där han återger Badawis syn på "meningslösa" vallfärdsriter.

⁴ Irving 1979B s 27.

⁵ Karim 189 f.

med naturen och Guds vilja. Därför kan man säga att livet är en prövning i den meningen att det visar vilka som vill leva rätt. Det är för de troende en resa "från Gud till Gud".⁶ Med samma bild skulle man kunna säga att de andra valt fel väg för sin resa. Då kommer de också fel i nästa liv.

Av dessa bilder framgår kunskapens och utvecklingens betydelse. Ingen människa vill ju resa "fel". Det är av okunnighet som hon väljer en väg som leder henne fel. Om hon får reda på den rätta vägen kommer hon att följa den. Hon kommer spontant att inse dess överlägsenhet och finna att det är den väg som motsvarar hennes natur och avsikter.⁷

Det gäller därför att stimulera människor till en rätt utveckling genom upplysning. Den som inte får kunskap om Guds vilja kan utvecklas åt fel håll och i ett sådant fall kan man tala om "omvändelse". Men det är inte som i kristendomen en viljemässig omvändelse, där man "bryter med sitt föregående liv" eller något liknande. Det är en klarhetsupplevelse, en insikt om att man missbrukat livet därför att man missuppfattat vad det egentligen rörde sig om. Då återvänder man till sin natur och börjar utvecklas åt rätt håll – som Guds ställföreträdare.⁸

I alla dessa situationer har människan frihet att själv välja livsväg. I den fundamentalistiska apologetiken har predestinationsläran ingen plats. Men man kan också här behöva se upp med förenklingar. Det finns författare som avvisar tanken på predestination, medan andra anser att den inte behöver strida mot människans frihet. En närmast modernistisk författare, M Shaltout, avvisar den såsom förlegad:

In former times, disbelievers excused themselves by saying that they had been predestined to certain actions by His will. But the Almighty rejected such an excuse and made it clear that full responsibility is thrown on each man because of his free mind and the guidance given by the apostles. ... Therefore, Islam does not allow man to wander from the rightful faith and then offer the workings of fate as his excuse.⁹

Det finns ett negativt anslag i dessa ord. De vill undanröja predestinationen som en ursäkt och avfärdar därför alla tankar på förutbestämmelse. Tankegången är enkel och ur västerländsk synpunkt oantastlig. Människan är fri och ansvarar för sina egna gärningar.

De fundamentalistiska författarna avvisar i stället alternativet. De kan utgå från koranens ord (sura 39: 37 f) om att det inte finns någon ledning för den som Gud för vilse. Är då människan hjälplöst utlämnad åt Guds godtycke? Nej, Gud har visserligen obegränsad makt över människans tanke och vilja. Gud har en absolut frihet och vi en begränsad. Gud är den yttersta orsaken till allt vad vi gör och vill, men detta utesluter inte att vi själva har frihet och ansvar. Det innebär att Gud leder den rätt som tror på honom och handlar rätt. På samma sätt blir den som handlar fel vilseledd. Människan är fri att följa Guds lagar eller att låta bli.¹⁰

⁶ Haneef 1979 s 72–76.

⁷ Ajijola 1978B s 8–13.

⁸ Abdalati 1978 s 36.

⁹ Shaltout 1958 s 111.

¹⁰ Karim s 223–225.

Vad är det här som är orsak och verkan? Finns det två orsaker, Guds outgrundliga beslut och människans eget fria val? Vilken av dem är då överordnad den andra? Bestämmer människan så att Gud bara bekräftar detta såsom sitt beslut genom att leda fel och rätt? Bestämmer Gud så att människans fria val bara är en illusion? Vi försöker på detta sätt tvinga in frågan i färdiga mönster för orsaksförklaringar och ansvarsfördelning. Det är inte ett antingen–eller utan ett både–och. Gud är orsak till allt och människan är fri till allt. Predestinationsläran fritar oss inte från ansvar och friheten berövar inte Gud allmakten.

Ytterst gäller denna fråga människans möjlighet att förstå Gud. Det går inte att sätta Guds handlande på logiska formler. Det finns flera drag i trosläran som på samma sätt är ologiska, framhåller en annan författare.¹¹ Profeten Muhammed har själv bett oss att inte fundera på predestinationen, eftersom den innebär ett olösligt problem. Själva diskussionen innebär ett försök att vilseleda människor. Därför skall vi inte fortsätta den utan acceptera vår frihet och använda den efter Guds vilja.¹²

Det finns dock också i fortsättningen av detta resonemang ett försök att lösa motsägelsen. Efter hänvisning till sura 53: 37–43 hävdar författaren att vi belönas för att vi accepterar att bestraffas för handlingar som är förutbestämda.¹³ Det skulle innebära att belöning inte utesluter bestraffning och tvärtom. Detta utläggs sedan med att människan har sin särställning i skapelsen därför att hon litade så på Guds barmhärtighet att hon tog på sig ansvaret att vara Guds ställföreträdare – och detta behagade Gud. Det är den barmhärtigheten vi får lita på även om vi är förutbestämda att göra onda gärningar. För att kunna bära vårt ansvar som ställföreträdare måste vi lita på barmhärtigheten hos den ytterst ansvarige.

Denne fundamentalistiske författare har på så sätt velat skapa en enhet mellan koranens ord och det förnuftiga tänkandet. Han utgår från två oavvisliga grundsatser: Guds godhet och människans ansvar. Kan dessa förenas med tawhīdlärans krav på att Gud som skapare står bakom allt? Kan människan dömas för sina handlingar, om hon inte står fri gentemot Gud då hon utför dem? Dessa frågor kan vi som skapade varelser inte få uttömmande och slutgiltiga svar på. Men vi finner här ändå ett försök till svar som inte äventyrar vare sig koranens ord, Guds allmakt eller människans ansvar. Gud valde människan till sin ställföreträdare, eftersom hon accepterade den fria viljan och därmed ansvaret för handlingar som Gud ytterst är orsak till. Hon litade så på Guds godhet att hon gärna tog på sig ansvaret för de gärningar Gud utförde i sin skapelse genom henne.

Vi ser här hur den apologetiska ambitionen främst tar sig uttryck i en strävan att harmonisera förnuftet med uppenbarelsens ord utan att omtolka dessa så att de lättare skall accepteras av en västerlänning. Det fundamentalistiska draget framträder i respekten för uppenbarelsen *och* förnuftet. Här finns visserligen en tendens till blint accepterande: Som skapade varelser har vi inte möjlighet att

¹¹ Hamidullah 1975 s 47 f, 60 f.

¹² a a s 60 f.

¹³ a a s 47 f.

förstå allt. Ett yttrande av Muhammed skall stödja detta. Men samtidigt fortsätter författaren att belysa och förklara problemet, så att vi lättare skall inse det uppbyggliga i predestinationsläran.¹⁴ Med vårt mänskliga förstånd kan vi inte förstå allt vad Skaparen har bestämt. Ytterst måste vi acceptera Guds överlägsenhet. Hans uppenbarelse måste gälla och får inte utlämnas åt godtyckliga tolkningar av skapade varelser. Men förnuftet får därför aldrig tystas ned eller ställas åt sidan. Det kan hjälpa oss att komma närmare sanningen, även om vi inte når ända fram. Förnuft och uppenbarelse leder oss i samma riktning, även om uppenbarelsen i detta fall kommer en bit längre. Förnuftet visar inte fel, men det når inte ända fram till den fullkomliga insikten.

C. Guds ledning

The central problem of human life and society, according to Islam, hinges on man's relationship to *Hidāya* (Divine Guidance). Man is not self-sufficient. He needs Divine Guidance to have a correct perception of reality and to fashion his life, individual as well as collective, in that light. Man, unaided by Divine Guidance, is incapable of solving all the riddles of Creation, of having a world view based on Reality as it is, or of deriving those values and principles whose application in life can produce peace and harmony in man's soul and personality, create equilibrium and balance within human society and harmonize human behaviour with the movements of cosmic forces and the overall dynamics of existence.¹

Av detta citat framgår den centrala betydelse, som islam tillskriver Guds ledning. I de föregående avsnitten har vi behandlat gudsbild och människosyn hos de fundamentalistiska apologeterna. Vi skall nu närmare studera den viktigaste förbindelselänken mellan dem: Guds ledning.

1. Ledningens uppgift

Guds ledning får sin centrala betydelse genom synen på Gud som skaparen och människan som ställföreträdare. Som vi tidigare sett har människan sin särställning i skapelsen däri att hon åtagit sig att vara Guds ställföreträdare. Hon är fri att förverkliga Guds vilja med skapelsen genom att leva så som Gud vill. Men förutsättningen för detta är också att hon känner Guds vilja. Denna kunskap får hon genom Guds ledning.

I synen på Guds ledning ligger en rad föreställningar som är typiska för islam. Hela frågan om det rätta sättet att leva som människa ses under en kunskapsaspekt i första hand. Gud har skapat livet och vet hur det skall användas. Människan är god nog att vilja det bästa och fri att också utföra det – om hon

¹⁴ Hamidullah 1974 s 47 f.

¹ Irving 1979B s 23 f.

bara vet vad som är bäst. Guds godhet visar sig främst i att han ger henne dessa kunskaper och människans särställning visar sig i att hon kan ta emot dem. Hon har ett förnuft som gör att hon kan ta emot kunskap från Gud för att sedan med sin fria vilja omsätta den i handling.

Ledningens centrala funktion visar något av grundtanken i islam som religion: människan skall stämma sin vilja samman med Guds. När människans vilja harmonierar med Guds kan hon leva i fred med Gud, med sig själv och med sina medmänniskor.¹ För att världen skall fungera på rätt sätt måste människan fungera. Villkoret för detta är hon vet hur hon skall hantera sitt liv med alla dess problem. Denna kunskap kan hon få bara av den som har skapat livet och då haft en bestämd avsikt med det:

Divine guidance is the greatest moral and social need of man. If he needs air and water for his physical existence and growth, he needs Divine Guidance for his moral and social existence and development.²

I dessa tankar ligger synen på människan som kunskapssökande. Hon är fylld av den goda viljan att förvalta livet rätt. Vad hon behöver är sanna uppgifter om hur hon skall leva. Hon kan bli vilseförd av falska läror, men aldrig fördärvad. Hon har alltid kvar förmågan att urskilja det rätta när hon möter det. Islam vänder sig därför till människans förnuft för att genom förnuftet påverka viljan. Islam vädjar inte till känslan och den syftar inte till någon form av "omvändelse". Människan behöver inte lämna eller göra upp med sitt föregående liv för att på ett dramatiskt sätt börja ett nytt som muslim. Hon har hela livet varit god och velat följa den rätta vägen men inte fått rätt ledning. När hon får det – genom kunskapen om islams lära – förstår hon genast att hon funnit sanningen om livet – och följer med glädje och tacksamhet den rätta vägen.³

Som skäl för att tro på islam framhäver Ajjola i sin framställning speciellt att den är "rational and reasonable":

I believe in Islam, because of the intelligent way, based on argument and reason in which it has treated the central doctrines of all religions ...⁴

Islam utmärkes av "convincing arguments, not dogmatism":

Islam has given detailed explanations and has established their truth with strong arguments to the satisfaction of my mind. Islam, therefore, furnished me not only with a faith but also with the certainty of knowledge which satisfies my intellect and compels it to admit the need of religion.⁵

Dessa citat visar förnuftets och kunskapens roll i religionen. Islam övertygar genom förnuftiga argument. Människan finner den ledning hon söker.

Ledningens uppgift är alltså att ge människan kunskap, som hon kan uppfatta och värdera genom sitt förnuft. Detta kommer till tydligt uttryck i synen på islams "mission". För att undvika associationer som är förknippade med det

¹ Irving 1979B s 23.

² a a s 24.

³ Se här till tex Hjärpe 1978 s 6. Om Gud som sanningen se Nasr 1975 s 37.

⁴ Ajjola 1978B s 8 f.

⁵ a a s 9 f.

kristna bruket av ordet mission brukar man använda det arabiska uttrycket da'wa. Det har närmast innebörden kallelse, inbjudan och appell.

I den förut nämnda uppsatsen av al-Faruqi "On the nature of Islamic da'wah" anger författaren en rad kännetecken:⁶

- a) Da'wa är inte tvång. Det skulle strida mot läran om människans frihet att tvinga henne till något. Islam slår vakt om skapelsetron genom att aldrig använda tvång.
- b) Da'wa är inte "psychotropic induction". Detta innebär att kallelsen riktar sig till ett klart intellekt, inte till känslan eller längtan efter en mystisk upplevelse.
- c) Da'wa vänder sig till såväl muslimer som icke-muslimer. Det innebär att det är en gradskillnad mellan muslimer och icke-muslimer. Alla behöver utvecklas i sin kunskap om Guds vilja. Samma process av kunskapssökande och ledning till högre kunskap äger rum hos alla. "Instead of 'salvation', the Muslim is to achieve felicity through unceasing effort."⁷ Det förefaller vara missvisande att över huvud taget tala om "frälsning" i islam. Som en gudomlig handling motsvaras frälsningen närmast av Guds ledning, som mänsklig upplevelse motsvaras den av en strävan efter kunskap och lydnad.

Det är också viktigt att samma information skall erbjudas muslimer och icke-muslimer. Det gör att man inte kan skilja mellan olika typer av litteratur om islam och fråga om en bok är skriven för muslimer eller utomstående. Det blir på så sätt möjligt att sprida samma böcker inom och utom muslimernas krets för att informera om islams tro, dvs Guds vilja med livet och människan.

- d) Da'wa innebär en förnuftig insikt. Man kan inte bli rättfärdig genom tro. Ordet imān, påpekar en författare, bör inte återges med tro, eftersom det kan ge felaktiga associationer. Det är bättre att översätta det med övertygelse. Tro kan ju i vårt språkbruk användas som beteckning på en viss typ av övertygelse. Tron är då lokaliserad till förnuftet. Det är i denna mening islam använder ordet imān.
- e) Da'wa presenterar rationella sanningar: "That da'wah is rationally necessary is implied by the fact that in presenting its case, Islam presents it as natural and rational truth. ... Therefore, the standpoint of Islam is not an "act of faith", but one of "conviction". It is one of knowledge, of human power to know."⁸

På detta sätt understryks ytterligare, att islam vänder sig till människans förnuft. Da'wa kan mötas av motvilja. Människor kan vara gensträviga och vägra att acceptera dess förnuftiga sanningar. Då skall man lämna "the subject of that will to himself, until God guides him to the truth".⁹ Det är genom Guds ledning som människan förs till sanningen och det rätta livet.

⁶ al-Faruqi 1976 s 391–397.

⁷ a a s 393.

⁸ al-Faruqi 1976 s 395.

⁹ a a s 394.

- f) Da'wa är anamnesis: "Islam is dīn al-fitrah (religio naturalis) which is already present in man by nature. It is innate, as it were, a natural constituent of humanity . . . It is the nearest thing to Platonic *anamnesis* without the absurdity of reincarnation or transmigration of souls."¹⁰
- g) Da'wa är "ekumenisk": Eftersom alla religioner är försök att återge den medfödda och naturliga religionen kan alla samtala med varandra som "familjemedlemmar" för att utröna hur de överensstämmer med denna.

De två sista punkterna öppnar vida perspektiv men innebär samtidigt en rad problem. De föregående ville på olika sätt markera att islams da'wa vänder sig till en människa med förnuft och fri vilja för att övertyga henne med rationella argument. Punkt f) hävdar därutöver att människan ända från födelsen har en latent kunskap om islam och endast aktualiserar denna genom da'wa. Detta berör frågan om islam som människans medfödda, naturliga religion och skall därför behandlas utförligare i ett senare sammanhang. Här skall bara konstateras att denna tanke ytterligare förstärker den intellektualistiska optimismen: Människan är så nära Gud att hon omedvetet bär hans vilja inom sig och hon bär den som ett anlag till kunskap i sitt förnuft.

Ledningens uppgift är alltså att ge – eller aktualisera – kunskap, men inte vilken kunskap som helst, utan endast kunskapen om Guds vilja. Det framhävs i olika sammanhang att det inte är fråga om gudskunskap i allmänhet, utan kunskap om vad Gud vill och väntar sig av människan. Islams gudsbild utesluter att människan skulle kunna ha kunskap om Gud själv. Det skulle innebära att gränsen mellan Skapare och skapat överskreds.

Det vore förmätet av människan att sträva efter kunskap om Gud själv och insikt i hans planer och motiv: "Why has God done, what he has done, is beyond our knowledge. To ask that question is to assert our superiority over The Real and a denial of him."¹¹ Det som är skapat har inte rätt, ja, inte ens möjlighet att lära känna eller förstå "the general system of creation, that system whose results are in the nature of every created being".¹²

I inledningen till "The Qur'ān—basic teachings" markerar författarna skillnaden mellan islam, kristendom och judendom utifrån gudskunskapen och Guds sätt att meddela kunskap. De anser att Gud enligt kristendomen ger människan kunskap om sig själv och sin person, medan islam begränsar denna kunskap till Guds vilja. Avsikten med kunskapen är nämligen inte enbart en gudsgemenskap, utan i stället en kunskap om vad Gud vill, "so that man knows and learns what is expected of him and tries to realize it in actuality".¹³ Det som skiljer judendomen från islam är att den förra anser att Gud uppenbarar sig i ett bestämt folk så att "Guds ord" endast blir en del av Guds handlande. Också på detta sätt undanskymts det väsentliga: Gud ger oss kunskap om honom för att vi skall få veta hans vilja.¹⁴

¹⁰ a s 395.

¹¹ Sarwar 1976 s 145.

¹² Qutb, S s 4.

¹³ Irving 1979B s 22 f.

¹⁴ a s 23.

Denna kunskap om Guds vilja är en del av Guds fortsatta skapelse. Människan har fri vilja att utföra Guds planer med skapelsen och därför måste hon få kunskap om vad Gud har avsett med människans liv och återstoden av den skapade världen. Det är därför det kan heta att Guds ledning hjälper människan att skapa jämvikt och balans i samhället och att leva i harmoni med de kosmiska krafterna.¹⁵

Guds ledning syftar till skapelsens utveckling. Det gäller också människan. Gud uppfyller hennes djupaste och väsentligaste behov genom att leda henne på rätt väg:

No one dare say that the merciful and bountyful God who has made such perfect arrangements for meeting human needs would not guide human beings along the right path. Human being's needs are not confined to eating and drinking which are mere animal instincts. The inner man needs something more; he needs spiritual sustenance and to know the way of being pure and clean, obeying his Creator and discovering the right path across the conflicts of life.¹⁶

2. Ledningens form

Guds ledning är alltså en nödvändig förutsättning för det fortsatta skapelseverket. Genom den får människan de kunskaper hon behöver för att fylla sin uppgift som fri och tänkande medarbetare till Gud på jorden. Guds ställföreträdare får genom denna ledning sina instruktioner. Frågan är nu hur denna ledning kommer till stånd. Därmed närmar vi oss huvudämnet för denna undersökning: Vad betyder uppenbarelsen i sammanhanget och vilka andra former av Guds ledning räknar man med? Vi skall finna att det finns en rad olika – och delvis oväntade – sätt att få denna ledning.

Inledningskapitlet till "The Qur'an – basic teachings" är skrivet för att framhäva uppenbarelsens betydelse. Trots det framhåller författarna med eftertryck att uppenbarelsen inte är den enda vägen för Gud att leda oss:

God guides man – in fact the whole of creation – in a number of ways. Instinct, intuition, inspiration and prophetic dreams are some of the means.¹

Samma budskap ligger fördolt i följande avsnitt, som vill framhäva uppenbarelsens betydelse men som ändå räknar med en rad andra vägar till kunskap:

All the means of knowledge available to man (instinct, habit, reason, intuition, experience) and all the sources of guidance he has developed over the ages (philosophy, history, law and science, to name only the major ones among them) ...²

Den sammanställning av kunskapsvägar som görs här förefaller mycket blandad. Vetenskap har ett högt anseende, inte bara filosofi utan också juridik och naturvetenskap. Men dessutom nämns förnuft och erfarenhet tillsammans med instinkt och intuition, drömmar och inspiration. I Västerlandet brukar man

¹⁵ a a s 24.

¹⁶ Niazi 1975 s 37.

¹ Irving 1979B s 28.

² a a s 24.

skilja mellan vissa kunskapsvägar som är "vetenskapligt legitima" och andra som inte är det. De legitima motsvaras i uppräknningen av "reason" och "experience", tänkande och sinnesförmålor. De övriga blir då tex drömmar, känslor och intuitiva föreställningar.

Bakom denna uppdelning ligger kravet på kontrollerbarhet. Kunskap som inte kan demonstreras för andra betraktas som mindre säker enligt västerländsk uppfattning. Hos de islamiska författarna tycks det inte finnas något behov av en sådan uppdelning. Tawhīdläran gör att man ser Guds ledning bakom alla händelser och förhållanden i skapelsen. Gud ligger bakom allt och då har det också en mening. I det som händer kan vi alltid se något utslag av Guds vilja att leda oss. Det ligger ett budskap från skaparen fördolt – eller uppenbart – i alla våra upplevelser. Vi kan inte alltid förstå *varför* en händelse inträffat, men det som händer kan ändå alltid lära oss något om Guds vilja med vårt liv. Vi skall vara uppmärksamma på allt som händer för att i eller bakom det kunna urskilja Guds ledning.

I hela skapelsen finns Guds vishet nedlagd och därför kan vi lära oss något om Guds vilja genom att studera den skapade världen. Det är bakgrunden till islams oreserverade entusiasm för naturvetenskap. Det tycks vara principiellt omöjligt för islam att komma i konflikt med naturvetenskapen. I ett uttalande som handlar om vetenskapen men också vidgar perspektivet till hela förnufts-kunskapen säger Muhammad Qutb:

Islam . . . invites man to make use of the faculties given to him and and to seek the fullest possible understanding of the world around him. It does not admit of any inborn hostility between reason and religion or for that matter between science and religion . . . Thus Islam holds knowledge and science as a part of faith rather than regard them as an evil intrinsically opposed to genuine belief in God.³

M. Hamidullah ger i sin "Introduction to Islam" en utförlig översikt över olika former av Guds ledning. Utgångspunkten är den vanliga: "God being invisible and beyond all physical perception, it was necessary to have some means of contact between man and God; otherwise it would not be possible to follow the Divine will."⁴ Författaren konstaterar sedan att man skulle kunna tänka sig många former av kontakt mellan Gud och människan. Den bästa vore inkarnation, men den är otänkbar, eftersom Gud inte kan överträda gränsen till det skapade.⁵

Vad återstår då? Ett sätt för Gud att meddela sig med människan är genom drömmar: "According to the Prophet, good dreams are suggested by God and guide men in the right direction."⁶ Vidare finns det intuition och gudomlig inspiration. Det sistnämnda har profeterna bland andra fått uppleva. De är inte de enda. Även andra människor kan få uppleva en övertygelse grundad på inre upplysning. Det är en form av Guds ledning.⁷

³ Qutb M 1976 s 250.

⁴ Hamidullah 1974 s 52.

⁵ a a s 53.

⁶ a a s 53.

⁷ a a s 53.

Den högsta formen av kontakt och kommunikation är dock uppenbarelsen. Den sker genom änglar eftersom Gud inte kan komma i direkt fysisk kontakt med människan. De som får ta emot dessa uppenbarelser är profeter. Det är alltså ingen svårighet att se skillnad mellan profeter och andra människor och mellan den ledning som ges till alla och den som ges endast till profeterna. Men därav följer inte att denna skillnad i islam skulle vara speciellt betydelsefull. Guds ledning kan förverkligas på en rad olika sätt, men människans uppgift är inte att jämföra och rangordna dessa utan att tacksamt ta emot *alla* dessa olika former. Hon behöver all den hjälp hon kan få att leva efter Guds vilja.

Gud sänder sitt ord till världen och profeterna är de som först tar emot det:

A prophet, himself a human being, is the first to accept this guidance and to practise it, setting an example for others to emulate. The function of a prophet is to convey the Divine Message, to explain and elaborate it ...⁸

Det förefaller här inte vara budskapets innehåll som avgör vad som skall bli Guds ledning genom profeterna och vad som skall bli ledning i andra former. Guds budskap sänds till människorna och dess mottagare blir profeter. Det är närmast en gradskillnad – i fråga om beredskapen att ta emot ledningens innehåll – som avgör vilka som skall bli profeter. En människa kan få ta emot precis samma budskap i sina drömmar eller med sin intuition. Förnuft och vetenskap kan ge oss ledning genom att studera naturen och dra slutsatser ur dess uppbyggnad.⁹ Allt härstammar från samma Gud – det garanterar tawhīd-läran.

Den höga uppskattningen av förnuftet tycks tyda på en motsägelse: Om nu människan genom sitt eget tänkande kan dra slutsatser om vad som är gott, dvs Guds vilja, skulle hon då inte kunna klara sig utan de detaljerade bud som Gud ger i sin ledning genom tex profeterna? Adam är enligt islam den förste profeten och det betraktas som något helt nödvändigt, eftersom inga människor kan leva på jorden utan Guds ledning. Den första människan måste därför också vara profet.¹⁰

Denna motsägelse bottnar i skapelsens dubbla egenskap att vara fullkomlig men inte desto mindre skapad. Såsom Guds avbild har människan ett förnuft som kan leda henne rätt genom studier av Guds goda skapelseverk. Men samtidigt är det endast Skaparen som kan veta vad han har avsett med människan.

För en muslim behöver detta inte innebära någon motsägelse. Förnuftet kan ge oss en viss kunskap om Gud. Det förnuftet kan utröna kan vara otillräckligt, men är inte felaktigt – under vissa betingelser, som vi senare skall undersöka närmare. Som skapade varelser har vi begränsade resurser, när det gäller att förstå livet och Guds avsikt med skapelsen. Skaparen själv kan då behöva komplettera och bekräfta den mänskliga kunskapen.

⁸ Irving 1979 B s 28.

⁹ Haneef 1979 s 4.

¹⁰ Ahsan 1977 s 9, Mawdudi 1975 s 3.

Men har människan då någon användning för sitt förnuft när det ändå är otillräckligt? Nedvärderas inte förnuftet genom att uppenbarelsen får denna ställning som komplettering och bekräftelse? Blir inte avståndet mellan Gud och den skapade världen så stort att förnuftets insats och förmåga saknar betydelse? På denna punkt finns ingen motsättning hos de apologetiska författarna. Förnuft och uppenbarelse förutsätter varandra. Hela detta arbete skall ägnas åt förhållandet mellan dem och det kan därför inte utredas här. Det måste bara konstateras att uppenbarelsen förutsätter förnuftet. Det är kontaktpunkten mellan Gud och människa. Uppenbarelsen kan bekräfta det som människan med förnuftet kan komma fram till men förnuftet kan också bekräfta det som uppenbarelsen meddelar. Därför kan uppenbarelsor betraktas som påminnelser. I den förut citerade uppsatsen om tawhīdbegreppet skriver M Siddiqi:

It is man possessed of sound judgment and balanced orientation, who, by the light that God gave him while creating him, recognises the good and bad. Revelations serve as reminders.¹¹

Trots att islam är en "complete way of life", framhäver apologeterna att det finns en stor frihet att utforma livet efter individuella anlag och önskemål. Det finns ingen "standardmuslim" som är allas prototyp:

As long as he sincerely and consciously submits to the laws decreed by God, he is free to shape his personal life to whatever form his nature directs him. His duty is to make the best of himself so that he might honour the life-gift which His Creator has bestowed upon him; and to help his fellow-beings, by means of his own development, in their spiritual, social and material endeavours. But the form of his individual life is in no way fixed by a standard. He is free to make his choice from among all the limitless lawful possibilities open to him.¹²

Uppskattningen av förnuftet framträder här som en centralt fundamentalistisk tanke: Människan har obegränsad frihet inom de gränser Gud har satt upp för hennes liv i uppenbarelsen. Förnuftet gör henne oberoende av äldre lagtolkningar men ger henne inte rätten att sätta sig över Skaparens bud.

3. Ledning och sanning

I föregående avsnitt har vi mött Muhammad Qutbs uttrycksfulla påstående: "Islam . . . does not admit of any inborn hostility between reason and religion."¹ Det finns ingen motsättning mellan förnuftet och islams tro. Men det står mer än så: Det står att islam inte *tillåter* någon sådan motsättning. Frågan är tydligen av principiell betydelse. Det kan inte tänkas något motsatsförhållande: en klyfta eller spänning mellan islam och förnuftet skulle strida mot islams grundtankar.

Det är av denna anledning som inledningen till detta arbete gjorts så omfattande. Frågan om förhållandet mellan förnuft, natur och uppenbarelse hänger så

¹¹ Siddiqi 1979 s 23.

¹² Asad 1976 s 51.

¹ Qutb M 1976 s 250.

nära samman med de grundläggande förutsättningarna i den fundamentaliska apologetiken att man måste vara väl förtrogen med dessa för att kunna förstå inställningen i huvudfrågan. Förutsättningarna sammanfattas på ett karakteristiskt sätt i sanningsbegreppet och därför skall en analys av detta få avsluta inledningen. Det framgår då varför islam inte kan tillåta en motsättning mellan uppenbarelsen och förnuftet.

Vad menar de fundamentalistiska apologeterna med sanning? Det finns ett svar som är typiskt och samtidigt för oss rätt in i trons centrum. Det är påståendet att "Gud är sanningen". Som det andra av gudsnamnen står al-ḥaḳḳ. Det åberopas då man kallar Gud för sanningen. Så heter det tex hos Hamid Algar:

Now Islam makes it plain to man that truth is not of his own definition but resides with God.²

Betydelsen av detta påstående framträder tydligare i en uppsats av al-Faruqi, där han prisar islams framsteg på kunskapens område. Det heter där:

Behind this triumphalism in knowledge on the part of the Muslims stand the religious experience of Islam wherein God is recognized as the Truth, and hence, as He, with whom the truth can never be contradictory.³

Gud är alltså sanningen. Men al-ḥaḳḳ har ett vidare betydelsespektrum: framför allt betyder det också det sanna eller det verkliga. Det innebär alltså att Gud är den högsta verkligheten. Därför är satsen om Gud som sanningen också ett ontologiskt påstående och vi möter här en förening av ontologi och kunskaps-teori, som nu skall analyseras närmare.

Det finns i Västerlandet olika sk sanningsteorier, tex korrespondensteorin och koherensteorin. Typiskt för dessa är att sanning enligt dem uppfattas som en relation, i dessa fall som en relation mellan språket och verkligheten eller mellan satser inom språket. Sanning blir i dessa en egenskap som tillskrivs språkliga satser. Sanning kan också vara detsamma som en sann sats: Man kan tex tala om eviga eller tillfälliga sanningar och då avse sanna satser med längre eller kortare livslängd.

Sanningen är alltså knuten till språket: Sanningen är antingen en språklig sats eller en egenskap hos en sats. När man jämför dessa uppfattningar med påståendet att "Gud är sanningen" upptäcker man genast att den islamiska formuleringen inte alls passar in i det västerländska schemat. Här framträder två vitt skilda sätt att uppfatta sanning. Det är tydligt att de representerar två helt olika föreställningsvärldar och att det alltså är omöjligt att jämföra uppfattningarna om vad som är sanning utan att först jämföra uppfattningarna om vad sanning är.

Den västerländska uppfattningen om sanning präglas av uppdelningen mellan kunskapsteori och ontologi. Sanning är ett problem i kunskapsteorin. Därmed kommer sanningsteorierna också sekundärt att påverka ontologin men

² Algar 1978 s 293.

³ Al-Faruqi 1982 s 151.

sanning är i Västerlandet inte ett ontologiskt begrepp: Man kan inte säga att någon del av det existerande är eller inte är sanning. Hos de islamiska författare vi har citerat finns dock dessa formuleringar och frågan är då vad som skiljer deras tänkande från vårt.

Det tycks vara så, att dessa muslimer – och kanske muslimer i allmänhet – inte gör samma åtskillnad som vi mellan kunskapsteori och ontologi. Den västerländska uppdelningen går igen på många områden: Man talar ofta om teori och praktik. På religionens område motsvaras denna uppdelning av troslära och etik, alltså teoretiska påståenden och de moraliska värderingar som utgår ifrån dem. Därför är det också naturligt för en västerlänning som skall beskriva islam att kalla sin bok "Islam, lära och livsmönster". Någon motsvarande formulering förekommer i regel inte då muslimer själva skriver, utan böckerna heter något i stil med "Introduktion till islam" eller "Islams grundtankar". Islam är för dem en helhet: läran kan inte skiljas från livsmönstret. Man kan inte avvisa eller acceptera vissa delar av läran eller livsmönstret. Islam är en helhetssyn på tillvaron som kan ta sig uttryck i en viss "lära" och ett visst "livsmönster", men islam är enligt muslimerna själva något mer och något annat än summan av dessa två delar.

Denna skillnad mellan islam och Västerlandet kan hjälpa oss att förstå hur Gud kan kallas sanningen. Vi måste komma ihåg att al-ḥaqq också kan betyda verkligheten. Muslimer tycks inte göra samma skillnad som vi mellan fakta och värderingar, mellan teoretiska och ateoretiska satser.⁴ Kanske kan vi få en uppfattning av deras helhetssyn om vi går till innebörden i begreppet "vishet" i Västerlandet. Det innefattar inte endast teoretiska kunskaper: man är inte vis bara för att man är mycket lärd. Vishet innebär också en förmåga att leva efter sin lärdom – och den behöver inte bara vara förvärvad genom studier. De som älskade visheten kallades filosofer och de sysslade både med frågan om det sanna och det goda. Hos Platon var det goda allra högst i fullkomlighetens rike. Först långt senare delades filosofin upp i teoretisk och praktisk filosofi.

Sanning för muslimer kan sägas vara en beteckning på det som är värt att leva för. Den som har en riktig uppfattning om detta befinner sig i ett tillstånd av islam. Islam kan alltså sägas vara ett riktigt förhållande till sanningen och därmed till verkligheten. Att leva i islam är att underkasta sig sanningen. Ordet underkastelse ger emellertid felaktiga associationer. Man kan få uppfattningen att det innebär en självuppgiven och villkorslös underkastelse under en despotisk gudom. Detta vore grovt missvisande. Islam innebär i stället att fullt frivilligt och med hela sin självständighet i behåll inrätta sitt liv efter det man insett vara värt att leva för, dvs sanningen.

Gud är al-ḥaqq, dvs sanningen och verkligheten. Han är den högsta verkligheten, eftersom han är upphov till allt annat existerande. Han är det enda som ytterst är värt att leva för enligt fundamentalismens apologeter. Gud är "the ultimate concern" med Tillichs terminologi och därför kan han också kallas sanningen. Att inse detta innebär att upprätta en värdeskala som ger allt sin

⁴ Se ovan s 71 f.

rätta plats i förhållande till Skaparen. Men denna värdeskala får inte uppfattas som något subjektivt på samma sätt som värderingar ofta uppfattas i Västerlandet. I islam råder i högsta grad en värdeobjektivism. Allt har sin givna plats i skapelsen i relation till skaparen. Islam innebär att ge allt dess rätta värde i förhållande till denna värdeskala. Därför är det ingen skillnad mellan fakta och värderingar. En värdering kan vara lika sann och lika falsk som ett påstående.

Vad innebär det då att en värdering är sann och hur skall man kontrollera om en värdering är sann? Värderingens sanning ligger i dess överensstämmelse med den objektiva värdeskalen. Människan befinner sig i ett tillstånd av islam om hennes egen värdeskala överensstämmer med den objektiva, som finns nedlagd i skapelsen. Värderingar som ingår i en sådan "islamisk" värdeskala är sanna. Därför kan man säga att Gud själv är sanningen. Det är Gud som ytterst garanterar sanningen i en värdering eller ett påstående. När en sats tillskriver Gud den plats han skall ha i livet och skapelsen då är satsen sann. Satsen blir sann genom att den befinner sig i ett "tillstånd av islam" i förhållande till Gud som den högsta sanningen.

Skillnaden mellan fakta och värdering innebär inte utan vidare detsamma som skillnaden mellan kunskapsteori och ontologi. Sannolikt är det för muslimerna så att båda dessa skillnader förlorar sin mening då man uppfattar Gud som sanningen. Då försvinner skillnaden mellan kunskapsteori och ontologi eftersom sanning och verklighet blir detsamma. Sanning innebär delaktighet i en viss verklighet. Därmed kommer också skillnaden mellan påståenden och värderingar att förlora betydelse. Alla satser som har del av den gudomliga verkligheten är lika sanna oavsett om de i Västerlandet skulle kallas deskriptiva eller normativa. Om de uttrycker vad som är värt att leva för får de samma funktion i båda fallen.

Det kan för västerlänningar vara svårt att förstå hur muslimer kan tänka sig Gud som sanningen. Kanske är det lättast att förstå, om man jämför med det sanna hos Platon och tänker sig en enhet av sanning och godhet som det högsta i hela tillvaron. Man kan också jämföra med Gud som "summum bonum" hos Augustinus men då lägga till att Gud också är högsta sanning. I Västerlandet kan man ibland tala om "gudsbild" och det ordet illustrerar svårigheten att närma sig islamska tänkesätt. En gudsbild uppfattas i Västerlandet teoretiskt och subjektivt: Den uttrycker de troendes – eller icke troendes – föreställningar om Gud. Gudsbilden är regel sammansatt av påståenden om Gud. Den ingår i den teoretiska delen av religionen, läran. Om man sade att det ingår i islams gudsbild att uppfatta Gud som sanningen så skulle man lätt kunna missuppfatta detta. Sanning är inte någon egenskap som vi tillskriver Gud. Han är sanningen oberoende av oss, eftersom han är den högsta verkligheten. Detta är inget man kan vara mer eller mindre övertygad om rent teoretiskt. Att inse det innebär att få en helt ny värdeskala och därmed en helt ny livsorientering.

Hur förhåller sig då Guds ledning till denna sanning? Eftersom Gud är den högsta verkligheten så är allt annat delaktigt av denna sanning – i något avseende. Allt existerande kan ge ledning, eftersom skapelsen inte är fördärvad. Guds ledning är en bestämd aspekt på allt existerande. Ledningen skall leda oss

till sanningen, dvs till Gud, och eftersom allt verkligt har del i Guds verklighet, så kan det föra oss till Gud. Människan skall använda sitt förnuft för att avläsa den gudomliga sanning som ligger nedlagd i allt Gud skapat. Denna sanning kan också återfinnas i uppenbarelsen. Natur och uppenbarelse härstammar båda från samma Gud, som själv är sanning. Tawhīdläran garanterar att det inte kan finnas mer än en sanning. Eftersom det bara finns en sanning måste all ledning visa åt samma håll.

Fundamentalisterna accepterar förnuftet men hävdar samtidigt behovet av uppenbarelsen. Den positiva inställningen till förnuftet kan förenas med respekt för uppenbarelsen utifrån synen på Gud som sanningen. Gud har skapat människan till sin avbild och med förnuftet som främsta gåva för att fylla uppgiften som ställföreträdare på jorden. Han skulle inte ge henne en utrustning som var på något sätt bristfällig i förhållande till hennes uppgift som ställföreträdare på jorden. Förnuftet skall vara en hjälp att förstå Guds ledning i alla de former den möter oss. Det finns möjligheter att med förnuftets hjälp nå fram till åtminstone vissa delar av sanningen.⁵ Eftersom Gud ligger bakom allt i skapelsen kan aldrig den ledning som ges människan innehålla några motsägelser. Naturens uppbyggnad, livets händelser och uppenbarelsen har alla samma ursprung och måste därför alla ge oss samma gudomliga ledning.

Livet kan av en författare beskrivas som en resa "from God to God".⁶ För att komma rätt på livets resa behöver människan vägledning. Den vägledning som hjälper henne att finna rätt väg till Gud är sann, eftersom Gud är sanningen. För att kunna leva rätt behöver människan kunskaper. Hon måste veta vad som är värt att sträva mot i livet. Det finns irrbloss som kan leda henne vilse. Hon måste kunna skilja mellan hägringar och verklighet. Verkliga är endast de livsmål som inriktar hennes liv mot den högsta verkligheten, Gud. För att leva rätt behöver hon alltså i första hand kunskap om sanningen. Hennes största problem är inte en motspänstig vilja utan en otillräcklig kunskap.⁷

Förnuftet är människans viktigaste hjälpmedel för att finna vägen till sanningen. En annan författare ställer frågan om änglarna har kunskap om sig själva, men avstår från att svara. Vi vet det inte. Eftersom änglarna utför Guds vilja utan att kunna välja så skulle de egentligen inte behöva kunskap. Men människan har förmågan att skaffa sig kunskap:

Man ... is born with the capacity to acquire knowledge, but not with the knowledge itself ready poured into him.⁸

I nästa avsnitt, som har rubriken "Progress possible by knowledge", heter det:

The animal part of the body of man does live on bread and butter but the latest and highest development of him lives on knowledge alone – real knowledge about the reality in all things ...

But suppose a man uses his eyes and ears on all the things of the world and also his

⁵ Haneef 1979 s 4, Mawdudi 1978 C s 26–28.

⁶ Haneef 1979 s 74.

⁷ Se tex Nasr 1975 s 23.

⁸ Sarwar 1976 s 130–138.

mind; he will certainly know the value of the things of this world but if he neglects the Great Reality itself, he will still not profit this spirit.⁹

Förnuftet kan lära oss sanningen om den högsta verkligheten och det ger oss den ledning som behövs för att vi skall kunna leva rätt. Det blir därför ingen skillnad mellan satser som säger oss vad som är verkligt och satser som säger vad som bör göras: Påståenden och uppmaningar blir alltså ett och detsamma. Det förklarar också sambandet mellan tro och etik, mellan förnuft och natur. Eftersom Gud är alltings ursprung och mål kan ingen motsättning föreligga. Etiken är en ofrånkomlig följd av den verklighetsuppfattning som framträder i tron. Tro och etik är endast två aspekter på samma helhet. Förnuftigt och naturligt är på samma sätt endast två sidor av samma företeelse: den i skapelsen nedlagda kunskapen om Gud som högsta sanning och verklighet.

I den fortsatta framställningen har dock dessa aspekter hållits isär: Trons förhållande till förnuftet behandlas för sig och etikens förhållande till naturen för sig. Detta sker för att tydligare framhäva problemen inom dessa båda områden men får inte undanskymma att de hänför sig till en och samma verklighet. Den avslutande analysen kommer också att uppvisa det starka sambandet mellan dem.

⁹ Sarwar 1976 s 139f.

II. Förnuft och tro

Begreppet "naturlig religion" har ett mångskiftande innehåll. Som vi tidigare sett kan det beteckna religionens överensstämmelse med människans förnuft i teoretiskt avseende och med hennes naturliga läggning och böjelser i praktiskt avseende. Att en religion är förnuftsänlig innebär att dess trossatser överensstämmer med det mänskliga förnuftet. Denna överensstämmelse kan framträda på olika sätt. Dels kan det vara så, att religionens innehåll motsvarar det som människan med sitt eget förnuft kommer fram till, då hon tänker fritt och spontant i religiösa frågor. Vi kan kalla detta induktiv förnuftsänlighet. Dels kan det vara så, att troslärans innehåll kan härledas på deduktiv väg med det mänskliga förnuftets hjälp. Detta kallas här deduktiv förnuftsänlighet.

Dessa två typer av förnuftsänlighet finns båda representerade hos islams fundamentalistiska apologeter. De kan uppträda sammanvävda och det är därför viktigt att uppmärksamma att det är fråga om två principiellt skilda resonemang. I den induktiva förnuftsänligheten är utgångspunkten deskriptiv. Man beskriver vad människor tänker och vilka tankar som spontant framspringer ur deras förnuft. Denna beskrivning kan naturligtvis sedan ifrågasättas. Uppgiften i detta arbete är dock inte att kontrollera sådana beskrivningar mot verkligheten för att empiriskt avgöra om de är sanna eller falska. Avsikten är endast att återge och analysera de påståenden som ligger till grund för uppfattningen att islam är den naturliga religionen i den mening att den är induktivt förnuftsänlig.

I den deduktiva förnuftsänligheten är det i stället fråga om att demonstrera trossatsernas riktighet genom att härleda dem med förnuftets hjälp. De apologetiska författarna avser att själva uppvisa det logiskt bindande i troslärans innehåll. De vill inte beskriva vad andra tänker utan argumenterar själva för att övertyga läsaren om det rationella i den tro de försvarar. Det är möjligt att man också i detta fall kan göra invändningar mot det apologetiska resonemanget, men i så fall får man granska premisserna och slutledningarnas giltighet.

A. Förnuftet och trons ursprung

De apologetiska författarna anser att islam är människans naturliga religion i den meningen att dess innehåll spontant framspringer ur människans förnuft. Det innebär att islam är mänsklighetens ursprungliga religion, men detta påstående kan uppfattas på olika sätt. Det kan betyda en religion som alla opåverkade människor spontant omfattar och som växer fram av sig själv i en människas medvetande, om hon inte blir utsatt för religiös påverkan från omgivningen.

Man kan därför kalla den för en medfödd religion, men det skall då inte behöva uppfattas som om den fanns fullt utvecklad och medveten redan från födelsen. Den kan vara medfödd och finnas latent i medvetandet, så att den utvecklas successivt, men utan omgivningens inflytande.

Den enskildes utveckling bör också återspeglas i hela släktets utveckling. Det spontana bör ha funnits i renare form under äldre tid och en ursprunglig religion måste också ha varit den religion som alla människor eller mänskligheten omfattat i början av sin existens. Islam är därför också den religion som människosläktet anslutit sig till vid sitt ursprung. Ursprungligheten innebär också att islam är den rätta religionen för alla människor. En religion som anser sig vara universell måste ta ställning till andra religioners uppkomst och relation till den universiella religionen.

Det finns alltså tre aspekter på frågan om islam som förnuftets egen tro: Islam som den medfödda religionen, den ursprungliga religionen och den universella religionen. Dessa aspekter skall här behandlas var för sig och i den nämnda ordningen, men eftersom det endast är skilda aspekter på ett och samma förhållande, kommer innehållen i de tre momenten att delvis gå in i varandra. Varje moment kommer dock att sätta en aspekt i centrum för att på så sätt ge frågan en allsidig belysning.

1. Den medfödda religionen

Frågan om islam som den medfödda religionen behandlas av Ismail R al-Faruqi i uppsatsen "Islam and Other Faiths" som ingår i "The Challenge of Islam". Samma författare medverkar i International Review of Mission, vol LXV, från oktober 1976. Där återges hans inledningsanförande till en diskussion mellan muslimer och kristna om islams mission. Al-Faruqis bidrag har rubriken "On the nature of Islamic da'wah" och den efterföljande diskussionen inleds med att Khurshid Ahmad berömmar professor al-Faruqi för hans lysande framställning om islams da'wa.¹ Al-Faruqi behandlar i de båda bidragen delvis samma stoff och han gör det på ett delvis likartat sätt. Men det finns vissa skillnader. Kan de bero på att "the Challenge of Islam" blivit hårdare redigerad så att en del tankegångar tonats ned eller raderats bort? Båda uppsatserna bygger ju på anförande som författaren hållit under 1976, men "The Challenge of Islam" publiceras inte förrän 1978.

Man måste dock hålla i minnet att uppgifterna i de båda fallen varit tämligen olika. Det kan vara tillräckligt för att förklara skillnaderna. "On the nature of Islamic da'wah" skall handla om da'wa och den tar därför sikte på problem som är förknippade med denna. "Islam and Other Faiths" är en principiell framställning om islams förhållande till andra religioner. Gemensamt för båda uppsatserna är att utgångspunkten är islams egenskap som din al-fiṭra, men detta utvecklas sedan i olika riktningar beroende på syftet med uppsatsen. Al-

¹ Al-Faruqi 1976 s 400.

Faruqis bidrag till *International Review of Mission* bör därför kunna åberopas utan att innehållet behöver betraktas som återkallat genom bidraget till "The Challenge of Islam". Det tillägg, som Khurshid Ahmad ber att få göra efter anförandet inskränker inte heller på något sätt dess innehåll.²

"The Challenge of Islam" innehåller också en uppsats som mer indirekt tar upp frågan om islam som den medfödda religionen. Det är Syed Muhammad al-Naquib al-Attas "Islam: The Concept of Religion and the Foundations of Ethics and Morality". Också den tar upp från om din och fiṭra. Men som titeln antyder utgår den från religionsbegreppet och behandlar människans allmänna disposition för en viss religion. Islams överensstämmelse med denna visar att islam är den medfödda religionen. Men låt oss börja med al-Faruqis uppsats om islams da'wa, som tidigare refererats, eftersom den ger direkta uppgifter om islam som den medfödda religionen.

I sin uppsats om da'wa anger al-Faruqi sju kännetecken på denna.³ I den sjätte av dessa heter det:

Islam is *dīn al-ḥiṭrah* (*religio naturalis*) which is already present in its fullness in man by nature. It is innate, as it were, a natural constituent of humanity. The man who is not *homo religiosus*, and hence not *homo Islamicus*, is not a man. . . .

Da'wah is the call of man to return to himself, to what is innate in him, to 'objective' or 'phenomenological' (ie with suspension of the indoctrinations and inculcations of history) reexamination of facts already given, and so in him. It is the nearest thing to Platonic *anamnesis* without the absurdity of reincarnation or transmigration of souls. As such, the claims of *da'wah* are necessarily moderate, nay humble! for *dā'iyah* is to do no more than the "midwife", to stir the intellect of the *mad'ū* to rediscover what he already knows, the innate knowledge which God has implanted in him at birth.⁴

Av denna text framgår att islam betraktas som medfödd och därför som *dīn al-ḥiṭrah*. Islams tro är i den meningen en naturlig del av människans liv. Detta garanteras av att den som inte är muslim inte är människa enligt texten. Att vara muslim är ett kriterium på mänsklighet. Det kommer på så sätt att ingå i definitionen på en människa att hon är muslim, och det blir därigenom analytiskt sant att den som inte är muslim inte är människa.

Detta resonemang gör till en början ett förbryllande intryck. Man kunde ju frestas att invända att även den mest hängivna apologet av islam måste vara medveten om att det finns många människor som inte är muslimer. Men då har man missförstått tankegången. Att alla människor är muslimer är inte ett empiriskt påstående som skulle kunna verifieras genom undersökningar. Det är i stället en bestämning av vad som menas med en människa enligt islam. Det är alltså ett uttryck för islams människosyn. Man gör en ny definition av människa – eller "sann människa" som man skulle kunna säga för att skilja denna definitionen från andra – där det ingår som ett villkor för tillhörighet till människosläktet att man är muslim. De som inte är muslimer är inte "riktiga människor".

² a a s 400–402.

³ Al-Faruqi 1976 s 391–397.

⁴ a a s 395.

Men man måste också uppmärksamma vad som i detta sammanhang menas med att vara muslim. Det är en fråga som hänger samman med islams förhållande till andra religioner. Ordet muslim ges en mycket vid innebörd, som framgår av att hela skapelsen kan kallas "muslim".⁵ Hur tänker sig al-Faruqi enligt den citerade texten förhållandet mellan "homo religiosus" och "homo islamicus"? Man kan av helheten få intrycket att han betraktar dessa begrepp som ekvivalenta. Det kan bero på att "homo religiosus" har en snäv innebörd, så att endast sann religion räknas dit och sann religion kan då definieras som islam. Det kan också bero på att "homo islamicus" har en mycket vid innebörd, så att alla religioner i någon mening anses uttrycka en sida av islam. Detta är förknippat med frågan om islams universalism och skall därför behandlas senare. Man måste dock observera, att al-Faruqi inte uttryckligen sagt, att den som är religiös också är muslim. Han säger att den som *inte* är religiös inte heller är muslim och det är en ofrånkomlig slutsats av premissen att alla muslimer är religiösa.

I återstoden av den citerade texten drar författaren intressanta paralleller mellan islams syn på da'wa och Platons kunskapsteori. Platon ansåg att människan medförde kunskap till detta livet från idévärlden. Kunskapen låg latent i själen och kunde aktualiseras i större eller mindre utsträckning under själens vistelse i sinnevärlden. Denna uppfattning tillskrives också Sokrates och denne ansåg sig därför inte kunna lära människor något nytt. Han hjälpte dem endast att bli medvetna om vad de redan visste. Kunskaperna fanns redan som foster i själen. De skulle bara födas fram och Sokrates kallade därför sin undervisning för majeutik: Han ägnade sig åt barnmorskans konst då han undervisade. Man fick enligt Platon sin kunskap genom anamnesis eller återerinring. Det gällde att erinra sig vad man redan visste men inte kom ihåg från själens tidigare existens.

Enligt al-Faruqi måste de "absurda" tankarna på återfödelse och själavandring avisas, men för övrigt kan man acceptera anamnesis-läran. Islams lära finns nedlagd i människans medvetande redan då hon föds. Den är medfödd men omedveten och behöver "återerinnras". Det är vad som sker när islams lära förkunnas. Den som ägnar sig åt da'wa och därför kallas dā'iya – ett aktivt particip av samma stam – är en barnmorska på samma sätt som Sokrates. Den som blir föremål för da'wa betecknas med det passiva participet mad'u. Denna person hämtar genom undervisning endast fram ur sitt inre vad Gud har lagt ned i hans medvetande redan från födseln. Han upptäcker bara vad han redan vet.

Dessa tankar återkommer i al-Faruqis bidrag till "The Challenge of Islam", men modifieras och utvecklas i vissa avseenden. Där förekommer inte ordet anamnesis, inte heller jämförelsen med Sokrates och majeutiken. Är det då fråga om en återgång från den oreserverade läran om islam som den medfödda religionen? Låt oss se vad han skriver för att sedan försöka ta ställning till frågan.

⁵ Se t ex Abdalati 1978 s 10.

"God has implanted in man a *sensus numinis*, a moral faculty and a theoretical mind" heter det där i inledningen till avsnittet om islams människosyn, där människans medfödda fullkomlighet behandlas.⁶ Under rubriken "*Ur-Religion or Religio Naturalis*" följer sedan utvecklingen av läran om *dīn al-fiṭra*.

This consists of the unerring discoveries of the *sensus numinis* by which man recognizes God as transcendent and holy and hence worthy of adoration. . . . This natural vision of God, or *dīn al fiṭrah*, stands to be enriched by man's other natural knowledge, that is the discoveries of his theoretical and axiological consciousness. Man's reason and sense of value stand at the ready to enlighten his service to God. . . .

Islam reminds him, however, that *dīn al fiṭrah*, or *religio naturalis*, which Muslims and non-Muslims possess by birth, is always to be kept distinct from the religious traditions of history. . . . What God has implanted in human nature – the recognition of His transcendence, unity, holiness and ultimate goodness – is prior to any tradition. Hence *dīn al fiṭrah* is, properly speaking, *Ur-Religion*, or original religion. Its possession by every man, regardless of the religious tradition or culture in which he was born or nursed, defines his humanity and casts upon him a very special dignity. . . .

Islam calls this *dīn al fiṭrah* or *Ur-Religion*, Islam. It identifies itself completely with it, subjects itself totally to its principles and dictates.⁷

Det finns enligt denna text en medfödd religion hos varje människa. Författaren anger uttryckligen hur detta påstående kan bevisas, eftersom han säger att *dīn al-fiṭra* "defines his humanity". Det ingår i definitionen på människa att ha denna naturliga religion och satsen "Alla människor omfattar *dīn al-fiṭra*" blir därför analytiskt sann. Det framgår härav att islams lära om *dīn al-fiṭra* inte skall uppfattas som en beskrivning av människan utan av islams människosyn. Hela det ovan citerade stycket ingår också i ett avsnitt med rubriken "Theory of Man".⁸

Alla människor har från födelsen en medfödd religion, som kallas *dīn al-fiṭra*. Den innehåller en uppfattning om Guds helighet, ett anlag för moral och en förmåga att tänka. Det motsvarar människans känsla, vilja och förnuft. Dessa naturliga anlag skall sedan ställas i Guds tjänst och utvecklas med hjälp av människans egna krafter. Hon skall på så sätt komma till allt större klarhet om den naturliga religionen, som är identisk med islam. Hon får därigenom också förmåga att bedöma mänsklighetens religioner och kan värdera dem efter deras överensstämmelse med den naturliga religionen. Den sannaste religionen är den som överensstämmer helt och det är islam.

Vad innebär påståendet att "Islam calls this *dīn al fiṭrah* or *Ur-religion*, 'Islam'"?⁹ Det kan uppfattas på flera sätt eftersom de båda nyckelbegreppen "*dīn al-fiṭra*" och "islam" kan användas i olika betydelser. *Dīn al-fiṭra* är dels ett anlag av den typ som ovan beskrivits, dels namn på den religion som utvecklats genom ett rätt bruk av detta anlag. Denna religion, som uppstår genom att människan på rätt sätt använder sina naturliga religiösa anlag, kan också kallas

⁶ Al-Faruqi 1978 s 92.

⁷ a a s 93f.

⁸ a a s 92–96.

⁹ Al-Faruqi 1978 s 94.

islam, men då är det som namn på den fullkomliga naturliga religionen och inte som beteckning för den historiskt föreliggande religionen med samma namn.

Om vi först utgår från att *dīn al-fiṭra* är det naturliga religiösa anlaget så kan det förklara det ofta citerade yttrandet av Muhammed som säger att "alla människor är födda muslimer". Al-Faruqi säger att detta gäller "in the sense in which islams is equated with *dīn al fiṭrah*".¹⁰ Det religiösa anlag, som människan har vid födseln, kallas alltså islam. Genom denna begreppsbestämning blir det analytiskt sant att alla människor är födda muslimer. Det är inget empiriskt påstående, som kan verifieras genom tex religionspsykologiska undersökningar. Begreppen islam och *dīn al-fiṭra* är nämligen genom sina definitioner identiska och stämmer därför alltid överens.

Men *dīn al-fiṭra* kan också beteckna den religion som växer fram hos den vuxna människan på grundval av hennes medfödda anlag. Det är då ett namn på den "naturliga" och därför fullkomliga religionen. Denna kallas också islam och det kan vara befogat att tillägga "sann" islam för att skilja den från islam som "religious tradition of history", eftersom den senare inte behöver överensstämma med den sanna islam. När det heter att islam är identisk med *dīn al-fiṭra*, så gäller detta påstående tänkta, fullkomliga storheter. Inte heller detta kan alltså verifieras empiriskt.

Men mångtydigheten behöver inte innebära att det föreligger några motsägelser. Att islam är identisk med den naturliga religionen innebär att alla människor från födelsen har ett medfött och omedvetet religiöst anlag, som Gud har gett dem. Liksom naturen i övrigt är den nyfödda människan "muslim" och det framträder bla genom hennes *dīn al-fiṭra* i denna mening. Hon har en känsla av vördnad för Gud, en vilja till lydnad mot Gud och ett förnuft som kan utveckla hennes kunskap om Gud och hans vilja. Det medfödda anlaget måste användas på rätt sätt av människan. Hon får då som vuxen en religion som också kan kallas *dīn al-fiṭra*, eftersom den bygger på hennes naturliga anlag, men det är en medveten och utvecklad form av den naturliga religionen. Om hon lever efter denna religion är hon "muslim" och "in a state of Islam".

I denna framställning talas varken om *da'wa* eller anamnesis. Innebär det att tankegången inte är rationalistisk i den meningen att sanningen kan hämtas fram ur människans eget förnuft? Nej, snarare är det tvärtom. Läran om anamnesis innebär både hos Platon och al-Faruqi att människan behöver impulser utifrån för att erinra sig vad som finns latent i hennes medvetande. *Da'wa* fyller just denna funktion enligt al-Faruqi. Att islam är *dīn al-fiṭra* betyder att den är medfödd, men den behöver en "barnmorska" för att födas fram ur medvetandet. Båda texterna bygger alltså på förutsättningen att islam är den medfödda religionen, men i "The Challenge of Islam" förutsätter författaren att människan själv kan utveckla sitt religiösa anlag till en medveten islam. Det heter därför också i denna uppsats:

In the same sense, the Holy Qur'an named the adherents of *dīn al fiṭrah*, *hanifs* and declared the ancient prophets of God to be *hunafa'* (pl of *hanif*), in that they were recipients of revelation from God confirming their natural religion or *dīn al fiṭrah*.¹¹

¹⁰ a a s 94.

¹¹ Al-Faruqi 1978 s 94.

Uppenbarelsen *bekräftar* den naturliga religionen, den väcker inte minnet till liv eller hjälper den att födas. Människans förmåga att av egen kraft utveckla sina medfödda anlag till sann gudskunskap framhävs därigenom ännu starkare.

Al-Attas framlägger i sitt bidrag till "The Challenge of Islam" utförliga analyser av islams religionsbegrepp, kunskapsteori och verklighetsuppfattning. Han gör flera intressanta jämförelser med Västerlandets uppfattningar i motsvarande frågor. Det ingår därför också synpunkter på *dīn*, *fiṭra* och vägen till kunskap om Gud. Al-Attas inleder med en djupgående etymologisk analys av ordet *dīn*. Det kan bl.a. betyda skuld eller skyldighet och på religionens område innebär det att människan är Guds egendom och slav eller tjänare. Hon har skapats för att tjäna Gud. När vi säger att någon förverkligar syftet med sin existens ...

... it is obvious that man's obligation to serve God is felt by him as normal because it comes as a natural inclination on the man's part to do so. This natural tendency in the man to serve and worship God is also referred to as *dīn* ... Here, in the religious context it has a more specific signification of the *natural state of being* called *fiṭrah*. In fact *dīn* does also mean *fiṭrah*. *Fiṭrah* is the pattern according to which God has created all things ... Submission to it brings harmony, for it means realization of what is inherent in one's true nature; opposition to it brings discord, for it means realization of what is extraneous to one's true nature ... Submission in the sense described above means conscious, *willing* submission, and this submission does not entail loss of freedom for him, since freedom in fact means to act as his true nature demands.¹²

Vi möter här en mer allmän tillämpning av tanken på islam som *dīn al-fiṭra*. Det är inte bara fråga om att utveckla kunskapen om den sanna religionen ur medfödda anlag. Det gäller också att tjäna och dyrka Gud genom att underkasta sig honom och leva så som han har avsett. Men denna underkastelse skall vara medveten och villig. Det är den vuxna människans *dīn al-fiṭra* som här kallas islam. Den finns inte bara i hjärtat utan visar sig också i de handlingar som utförts i lydnad för Guds vilja.¹³ Det framgår av detta att *dīn al-fiṭra* kan förknippas med islam som både lära och livsmönster. Islam är den naturliga religionen därför att läran stämmer med förnuftet och livsmönstret stämmer med naturen.

I den följande framställningen kommer sedan al-Attas att återvända till frågan om kunskapens roll i religionen och människans förmåga till gudskunskap. Att tjäna Gud innebär enligt honom att känna Gud:

... He has created man only that man may serve Him, and service in its profoundest sense ultimately means knowledge (*ma'rifah*), so that His purpose of creation is for the creature to know Him ...

Thus God reveals himself for the rational soul, which possesses organs of spiritual communication and cognition ...¹⁴

Som inledning till behandlingen av kunskapsvägarna har al-Attas skilt på två typer av kunskap, en som Gud ger människan och en som hon kan skaffa sig själv genom iakttagelse och slutledningar. Det är endast kunskap av den första

¹² Al-Attas 1978 s 40f.

¹³ a a s 41.

¹⁴ a a s 57.

typen som kan leda människan till sann gudskunskap, men det hänger bl a ihop med att kunskap måste vara något som gör människan god. Al-Attas hävdar detta i medveten opposition till den västerländska synen på kunskap. Det visar att skillnaden mellan islam och Västerlandet ligger ända nere i kunskapsbegreppet. Vi skall senare återvända till denna fråga för att visa vad den betyder för uppfattningen om naturlig religion.

Det nu aktuella problemet är frågan om människans förmåga att av egen kraft nå kunskap om Gud. Al-Attas förnekar denna. Innebär det en motsättning mellan honom och al-Faruqi? Nej, knappast. Det vore snarast en missuppfattning av al-Faruqi att tillskriva honom uppfattningen att människan av egen kraft kan nå kunskap om Gud. Den avgörande förutsättningen är att Gud har givit människan en medfödd förmåga att vinna kunskap om honom genom sina naturliga anlag. Men det naturliga är också gudomligt. Det är skapat efter ett gudomligt mönster, fiṭra. Det är kärnpunkten i islams lära om islam som den naturliga religionen. Det medfödda och naturliga kan aldrig komma i strid med Guds vilja, eftersom det självt är ett uttryck för Guds vilja. Det är en ofrånkomlig följd av tawḥīd-läran.¹⁵

Den viktiga skillnaden mellan al-Faruqi och al-Attas ligger i stället i synen på islams innehåll. Al-Faruqi anser att människan kan utveckla en naturlig religion på grundval av sina medfödda och av Gud givna anlag. Denna religion är islam och den behöver inte överensstämma med någon av de religioner som existerar historiskt.¹⁶ Al-Faruqi har en hög tanke om människans förmåga att själv härleda religionens rätta innehåll. Men detta drag finns också hos al-Attas, som redovisar hur människan själv vill och kan nå fram till kunskap om Gud.¹⁷ Allt detta är dock inställt i ett apologetiskt sammanhang som skall leda fram till att islam som nu existerande religion är den naturliga. Det är därför al-Attas inte talar om "islam" i någon ny bemärkelse utan i stället skapar nya definitioner av det mänskliga. Speciellt karakteristisk är utläggningen om människans "sanna natur". Dīn al-fiṭra gör människan harmonisk, eftersom den överensstämmer med hennes sanna natur. Det är därför islam är den naturliga religionen. Vad som är hennes sanna natur lär vi oss alltså av islams innehåll. Människosynen är en konsekvens av etiken.

Det är därför naturligt att al-Attas starkare framhäver människans behov av gudomlig ledning för att nå gudskunskap. Människan har enligt honom två själar, en högre, förnuftig och en lägre, kroppslig eller djurisk. Gud vänder sig till den förnuftiga själen och det är den som skall styra den djuriska.¹⁸ Det finns hos al-Attas flera exempel på en sådan uppdelning av tillvaron i en lägre och en högre del. Kunskap finns på samma sätt av två slag. Detta får inte uppfattas som dualism. Den lägre delen skall inte bekämpas eller utplånas, men den måste tyglas och användas i den högre delens tjänst. Den världsliga, rent förnuftiga kunskapen måste styras av den högre kunskapen som ingivits direkt av Gud.¹⁹

¹⁵ Al-Faruqi 1978 s 85–88.

¹⁶ a a s 93–96.

¹⁷ Al-Attas 1978 s 34–41, 51–58.

¹⁸ Al-Attas 1978 s 45f.

¹⁹ a a s 58–60.

Al-Faruqi talar mer kategoriskt om människans fullkomlighet. Han framhåller hennes förtjänster som Guds fullkomliga och oförstörda skapelse. Det är för honom en bakgrund till läran om den för alla människor gemensamma dīn al-fiṭra.²⁰ Skillnaderna mellan honom och al-Attas kan betingas av deras respektive ämnen: Al-Attas skall behandla etikens grund och al-Faruqi förhållandet till andra religioner. Det behöver inte föreligga någon motsägelse mellan dem. Men skillnaden i ansatspunkt får ändå sitt genomslag i läran om förnuftets förmåga till gudskunskap. Enligt al-Faruqi kan människan av egen kraft komma till kunskap om Gud med hjälp av de medfödda anlagen – hon får den bara bekräftad av uppenbarelsen.²¹ Enligt al-Attas behöver hon Guds direkta ledning för att utvecklas rätt. De medfödda anlagen är inte nog, eftersom de kan dra åt två håll: det förnuftiga och det djuriska. Al-Attas är därmed fri att välja en yttre norm för vad som är rätt gudskunskap och därmed rätt religion.

Al-Faruqi har givit människan en så hög ställning att det är hennes natur som får avgöra vad som är rätt islam. Al-Attas ger henne en så – relativt sett – låg ställning att det är islam som kan eller får avgöra vad som är hennes rätta natur. Det framgår av ett citat från al-Attas som på ett för all apologetik typiskt sätt beskriver vad som menas med utveckling:

... such concepts as *development* and *progress* and *perfection* when applied to man's life and history and destiny must indeed refer, in Islam, ultimately to the spiritual and real nature of man. If this were not so, then it can never really mean, for Islam, *true development* and *progress* and *perfection* ...

Change, development and *progress*, according to the Islamic viewpoint, refer to the return to the genuine Islam enunciated and practised by the Holy Prophet ...²²

2. Den ursprungliga religionen

I föregående ansnitt har frågan om den ursprungliga religionen redan tangerats. Men tyngdpunkten låg där på det ursprungliga hos den enskilda individen. Vi skall nu inrikta oss på mänskligheten i sin helhet och se hur islam där kan framträda som den historiskt sett ursprungliga religionen. De redan citerade författarna kan förse oss med synpunkter också på denna fråga. Men dessutom skall ytterligare några återopas. Islams ålder och historiska ursprung i skapelsen är ett angeläget ämne för apologeterna. Vi får här koncentrera oss på några exempel som belyser frågan om islam som den naturliga religionen.

Al-Faruqi berör frågan i det inledningsanförande som publicerats i *International Review of Mission* till diskussionen om da'wa i islam. Han hävdar där att islam en gång tog initiativ till ämnet religionshistoria, eftersom muslimerna var de första som utgick från att alla religioner har en historia. Islam är inte någon nyskapelse, fortsätter han, utan åtminstone lika gammal som skapelsen.¹ I en

²⁰ Al-Faruqi 1978 s 92f.

²¹ a a s 94.

²² Al-Attas 1978 s 61.

¹ Al-Faruqi 1976 s 396.

text som tidigare citerats säger han också att "the ancient prophets of God" omfattade islam i betydelsen *dīn al-ḥaqq*, eftersom de var ḥunafā.² Al-Faruqi använder det tyska ordet Ur-Religion för att förklara vad det innebär att islam är *dīn al-ḥaqq*. Primärt innebär detta att den är ursprunglig hos den enskilda individen, men därigenom är den också hela mänsklighetens "Ur-Religion". Om den religion som uppstod genom profeten Muhammed i Mecka heter det:

It identified itself with the religion of Ibrahim, Moses and Jesus and, before them, with the religion of Adam and Noah. It rehabilitated the whole of mankind religiously by recognizing a *religio naturalis* innate in all men, and related to them all without exception by claiming for itself no more than the content of that primal, original, *Ur-Religion*, or gift of God to every human being.³

S H Nasr redovisar likartade synpunkter på islams ursprunglighet, men hos honom framträder det historiska perspektivet klarare. Utgångspunkten är tawḥīd-läran. Islam är enhetens religion. Den bygger på människans "real nature" och vill styra alla hennes ansträngningar i den rätta, andliga riktningen. Kristendomen inriktar sig bara på det andliga livet, men islam är en religion för hela livet och vill därför visa människan rätt väg också i sociala och politiska frågor. Han fortsätter:

This character of Islam is directly connected with the fact that it is both the 'primordial religion' and the last religion in the present life of humanity. Islam considers itself as the primordial religion (*al-dīn al-ḥanīf*) because it is based on the doctrine of Unity which has always existed and which lies in the nature of things . . . Islam came to reaffirm what has always existed and thus to return to the primordial religion which was at the beginning and will always be, the eternal *sophia*, the *religio perennis*. It sought to accomplish this by its uncompromising emphasis upon Divine Unity and by seeking to return man to his original nature (*ḥaqq*) which is veiled from him because of his dream of negligence. . . . Islam is thus the reassertion of this primordial truth . . .

In Islam there are three personalities who are similar, Adam, Abraham and the Prophet Muhammed – upon whom be peace. The primordial religion based on Unity began with Adam himself. He was a 'monotheist' (*muwaḥḥid*) from the beginning. Mankind did not evolve gradually from polytheism to monotheism. On the contrary from time to time man deviated through religious decadence into polytheism from the original monotheism of the first man.⁴

Den citerade texten visar sambandet mellan läran om islam som den naturliga religionen och som den ursprungliga religionen. Islams lära är byggd på naturens egen ordning och religionen måste därför ha funnits lika länge som skapelsen. Det är därför den religion som överensstämmer med människans natur. Islam måste ha existerat lika länge som mänskligheten. Adam måste ha varit den förste muslimen. Nasr kan därför av rent teologiska skäl förneka teorier som hävdar att monoteismen utvecklats successivt ut polyteismen. Islams tawḥīd-lära är den eviga religionen och den måste därför ha funnits från början. Polyteismen har uppstått genom dekadens.

Nasr framhäver tre profeter: Adam, Abraham och Muhammed. Men de är

² Al-Faruqi 1978 s 94 och ovan s 113.

³ a a s 102.

⁴ Nasr 1975 s 32f.

inte de enda. Genom hela mänsklighetens historia går utvecklingen från rätt gudskunskap genom profeterna till förfall genom människans försumlighet och det nedbrytande inflytandet från hennes jordiska omgivning. Vad är det då som ger Adam och Abraham en särställning vid sidan av Muhammed? Adam är den första människan, den första profeten och den första monoteisten. Abraham är speciell genom att han är stamfader till de semitiska folken med de för dem typiska monoteistiska religionerna. Nasr kallar honom därför monoteismens fader och semiternas fader.⁵

Abrahams monoteism är förknippad med en berättelse i sjätte suran om hur han gradvis kom till insikt om den sanna Guden efter att ha dyrkat en stjärna, månen och solen. Denna skildring återges av 'Azzām i *The Eternal Message of Muḥammad* och ger upphov till följande reflektioner:

His unblemished natural powers forced him to accept the fact that these astral bodies, which rise, set and are surrounded with impediments, are subjects and subordinates, not masters. Therefore, he turned away from their worship and, guided by his intelligence, sought the path to a chosen, perpetual, and unlimited force, the force that created and subdued the heavens and earth. Through his exercise of intelligence, the inspiration and guidance of God came to his rescue.⁶

Denna text kan kasta ljus över frågan om profeternas dubbla ställning som representanter för såväl förnuft som uppenbarelse. Det är inom islam en allmän uppfattning, att Gud har sänt profeter till alla folk och i alla tider. Det finns olika uppgifter om antalet men en vanlig uppgift är 124 000 stycken.⁷ Dessa profeter behövdes för att återföra människorna till den sanna religionen, som på olika sätt fördunklats och förfallit.⁸ Man kan uppfatta dessa som gudomliga sändebud som kommer till mänskligheten med sanningens budskap. Det förefaller då som människan med sitt förnuft inte kunde inse och bevara sanningen utan måste få uppenbarelsen om den utifrån. Är inte läran om den universella profetismen ett allvarligt argument emot påståendet att islam är den naturliga religionen? Varför behövs alla dessa profeter, om islam är den religion som grundar sig på förnuftet och överensstämmer med naturen?

Vi kan först lägga märke till att Nasr i den citerade texten inte hävdar islams ursprunglighet därför att den uppenbarats redan i skapelsens morgon. Nej, argumentet är i stället att den finns grundad i skapelsens ordning, och när Adam kallas den förste monoteisten så är det därför att han var medveten om och följde denna skapelsens ordning. Efter hand blir människor alltmer blinda för den sanning som finns nedlagd i skapelsens enhet och därmed avlägsnar de sig från naturens egen religion, islam. Det är då Gud måste sända nya profeter som återställer medvetandet om religio perennis och därmed återför människan till hennes fiṭra.

På samma sätt framställer 'Azzām Abraham som en profet, därför att han använde sitt förstånd och därigenom fick Guds inspiration och ledning, så att

⁵ a a s 33f.

⁶ 'Azzām A 1979 s 37.

⁷ Se tex Karim s 72–90, Mawdudi 1975 s 4.

⁸ Se tex Ajjola 1978B s 33.

han nådde fram till en sann kunskap om Gud. Det visar oss att den gudomliga uppenbarelsen inte är något som behöver gå över eller utanför förnuftet. En profet fungerar inte som en gudomlig högtalaranläggning, som bara återger Guds budskap för människorna utan att själv inse dess betydelse, alltså dess innebörd och konsekvenser. Det framgår också av att profeterna allmänt anses ha levt ett syndfritt liv.⁹ Det är då inte förvånansvärt att profeterna med hjälp av sitt förnuft har kommit till en sannare kunskap om Gud än sina samtida. Det utesluter inte att de är Guds utvalda redskap och att Gud har gett dem sin ledning. Till en del kan han ha gjort detta genom sin skapelse, förnuftet och naturen.

I inledningen till koranantologin "The Qur'an – basic teachings" beskriver författarna, T B Irving, Khurshid Ahmad och Manazir Ahsan, Guds ledning och dess olika former. Det heter:

God guides man – in fact the whole of creation – in a number of ways. Instinct, intuition, inspiration and prophetic dreams are some of the means. The highest form of guidance has, however, been revealed in a much clearer and more categorical way: through the Word of God revealed to His prophets. ... A prophet, himself a human being, is the first to accept this guidance and to practise it, setting an example for others to emulate. The function of a prophet is to convey the Divine Message, to explain and elaborate it ...¹⁰

Det framgår av denna text att profeterna inte bara är fullt mänskliga – det är av stor principiell betydelse i islam – utan att de också är aktiva i sin verksamhet som Guds språkrör bland människorna. Ledningen kommer alla människor till del, och profeterna är de första som tar emot den och omsätter den i handling. Men alla människor har tillgång till Guds ledning genom tex intuitionen och profetiska drömmar. Man får en känsla av att det bara är en gradskillnad mellan profeter och vanliga människor. Profeterna ser klarare och reagerar snabbare men deras förutsättningar är i princip desamma som andra människors: Med förnuftet kan de avläsa Guds väsen och vilja i skapelsen för att sedan utveckla detta budskap och sprida det bland människorna.

Talar profeterna på Guds uppdrag eller av sig själva? Får de sitt budskap från Gud eller från förnuftet och skapelsen? Svaret på dessa frågor måste bli ett både – och. De talar på Guds uppdrag av sig själva och de får – åtminstone delvis – sitt gudomliga budskap från förnuftet. Sammanhanget blir klarare om man utgår från al-Faruqis jämförelse med anamnesläran och majeutiken. Profeterna nås av Guds da'wa och inser då med sitt förnuft "the original doctrine of Unity" som Nasr kallar den. Egentligen är Guds da'wa riktad till alla människor, eftersom de alla har ett förnuft och kan dra slutsatser ur den värld i vilken de lever. Men profeterna är mer klarsynta och kommer snabbare till insikt.

Profeterna kan sedan gå ut med kallelsen till andra människor. De försöker få dem att inse hur det förhåller sig med Gud, världen och det mänskliga livet. Människorna vill inte ta emot deras budskap eller också lyssnar de för att sedan

⁹ Se tex Karim s 91–96.

¹⁰ Irving 1979B s 28.

förvränga och försumma budskapet. Då måste Gud sända en ny profet, som tar emot Guds da'wa och försöker föra kallelsen vidare till sin tid och sitt folk. Men alla dessa profeter använder sitt förnuft, först för att inse sanningen och sedan för att utveckla den inför andra. De vädjar också till åhörarnas förnuft: "Islamic da'wa is therefore an invitation to think, to debate and argue."¹¹ Att profeterna är rent mänskliga skall alltså inte uppfattas som något förringande. De har liksom alla människor fått ett förstånd av Gud. Eftersom förnuftet tillhör deras fullkomliga utrustning som människor kan de med dess hjälp nå fram till sanningen om Gud och livet.

Islams lära om den universella profetismen är därför inte ett argument emot läran om islam som den naturliga religionen. Med den syn islam har på profetens ställning och uppgift kan man snarare säga att den är ett stöd för denna lära. Att profeter har kunnat uppstå med samma budskap i alla tider och folk tyder på att detta budskap finns nedlagt i själva skapelsen. Om mänsklighetens mest klarsynta tänkare genom tiderna kommit till samma resultat då de med förnuftets hjälp har sökt sanningen, då måste deras gemensamma uppfattning också vara riktig. Detta gemensamma resultat av deras tankemödor är islam, förnuftets och naturens religion.

3. Den universella religionen

Islams anspråk på att vara den medfödda och ursprungliga religionen leder också fram till påståendet att islam är den universella religionen.¹ Hur skall detta påstående tolkas? Man kan nöja sig med det som redan ligger i begreppen medfödd och ursprunglig: Islams universalism innebär då att den har omfattats av alla individer – eftersom den är medfödd – och av alla folk – eftersom den är ursprunglig. Men man kan också hävda att islam *är* alla individers och alla folks religion. Då kan man inte utgå från den traditionella definitionen av islam och muslim utan får ge orden andra betydelser, så att alla i dessa avseenden kan kallas muslimer. Att islam är den universella religionen kan alltså uppfattas på fyra sätt: Alla folk har omfattat islam, alla individer har omfattat islam, alla folk omfattar islam och alla individer omfattar islam.

Den första tolkningen motsvarar ett vanligt sätt att förklara hur islam kan vara den ursprungliga och därmed universella religionen, trots att den nu inte omfattas av hela mänskligheten. Alla folk har haft sina profeter som förkunnat den naturliga religionen, men alla de folk som inte nu är muslimer har avfallit.² Ett speciellt problem utgör kristendomen. En utförlig vederläggning av kristendomens lära om Jesus som Guds son finns i Muhammed 'Ata ur-Rahims bok "Jesus, A Prophet of Islam." Den visar hur de kristna har förvanskat det ursprungliga budskapet från Jesus genom att utveckla och antaga treenighetsläran. Det är också där fråga om ett avfall från en profets förkunnelse av tawhīd-

¹¹ Al-Faruqi 1976 s 392.

¹ Se Mawdudi 1978A s 4.

² Se tex Mawdudi 1975 s 4, Ajijola 1978B s 33, Nasr 1975 s 33.

läran.³ Under kristendomens historia uppträder sedan förnuftiga personer med den "unitariska" förkunnelsen, men kyrkan håller fast vid sin förvrängda lära.

Det andra sättet att tolka satsen har också många förespråkare. De framhäver att varje människa har varit muslim. Det brukar uttryckas med orden "Alla människor är födda muslimer" som användes av bl a al-Faruqi för att stödja påståendet att alla människor har en medfödd religion, *din al-fiṭra*, som är identisk med islam.⁴

Men satsen "Alla människor är födda muslimer" kan tolkas på två sätt, vilket framgår av Hammudah Abdalatis utläggning av den:

The true Muslim believes that every person is born "Muslim". This means that the very course of birth takes place in accordance with the Will of God, in realization of His Plans and in submission to His Commands. It also means that every person is endowed with spiritual potentialities and intellectual inclinations that can make him a good Muslim, if he has the right access to Islam and is left to develop his innate nature. Many people can readily accept Islam if it is properly presented to them, because it is the Divine formula for those who want to satisfy their moral and spiritual needs as well as their natural aspirations. . . This is so because Islam is the universal religion of God, the Maker of human nature, Who knows what is best for human nature (30: 30, 64: 1–3, 82: 6–8).⁵

Att varje människa är född muslim innebär alltså att hon är född enligt Guds vilja. Hon är en del av den omedvetna naturen. Detta skall framhäva den vuxna människans särställning. När människan blir vuxen har hon fri vilja att ansluta sig till Guds vilja eller att avvisa den. Om hon följer den är hon muslim, annars inte. Som barn har hon inte friheten utan följer naturen och är då omedveten muslim.⁶ Detta är ett sätt att förklara vad det innebär att varje människa är född muslim som skulle kunna användas för att utveckla innebörden i läran om islam som den medfödda religionen. Ordet muslim har här en speciell betydelse, knuten till tron på Guds allmakt, och behöver inte ha något samband med människans religiösa disposition.

Det är i stället den andra innebörden som här är av intresse. Den kan beskrivas så, att alla från födelsen har anlag och böjelser som kan göra dem till goda muslimer. Varför blir de då inte muslimer? Det beror på att de inte möter islam på rätt sätt och inte lämnas att utveckla sin medfödda natur. Det är alltså en miljöpåverkan som fördärvar det goda människan har i sin naturliga utrustning. Den spontana inriktningen mot islam fördärvas av omgivningen, som kan presentera rätt religion på fel sätt eller fel religion på rätt sätt, dvs så att den spirande islamiska tron förkvävs av sympatier för en "onaturlig" religion. Men alla är födda muslimer och om de får utveckla sin medfödda natur i frihet så blir de muslimer som vuxna. Man kan kalla detta en potentiell universalism: Eftersom alla är födda muslimer har de möjlighet att bli det medvetet, men då måste de utvecklas rätt. Icke-muslimer har påtvingats en onaturlig utveckling.

³ Rahim 1979, se tex s 9f.

⁴ Al-Faruqi 1978 s 94.

⁵ Abdalati 1978 s 18.

⁶ a s 10.

Att islam är den universella religionen kan också innebära att andra religioner har del i islam, så att alla religioners bekännare i någon mening är muslimer. Al-Faruqi utvecklar sin lära om islam som *dīn al-fiṭra* i denna riktning. Enligt honom är islams lära om *da'wa* grunden för en ny ekumenik mellan religionerna. Han skriver:

All religious traditions are *de jure*, for they have all issued from and are based upon a common source, the religion of God which he has implanted equally in all men, upon *dīn al-fiṭrah*. The problem is to find out how far the religious traditions agree with *dīn al-fiṭrah*, the original and first religion. ...

The Muslim comes to the non-Muslim and says "we are one; we are one family under Allah, and Allah has given you the truth not only inside yourself but inside your religious tradition which is *de jure* because its source is in God."⁷

I al-Faruqis bidrag till "The Challenge of Islam" utvecklas dessa tankar vidare och det är av största betydelse eftersom ämnet för hans uppsats just är "Islam and Other Faiths". Han menar att islams tolerans är den enda tänkbara grunden för ett samförstånd mellan världens religioner. Islam respekterar dem alla som utformningen av *dīn al-fiṭra*. Dialogen mellan religionerna bör bestå i att alla granskar sin egen tradition och bedömer hur väl den stämmer med den naturliga religionen.⁸ Eftersom islam är *dīn al-fiṭra* finns det något av islam i alla religioner. Muslimer och icke-muslimer utgör en familj. De är alla anhängare av islam i al-Faruqis speciella definition av ordet, nämligen som den naturliga religionen. Därför kan också icke-muslimer vara bättre muslimer än muslimer-na:

No religion allows its adherent to call the non-adherent a better adherent to itself than the professed adherent, and do so religiously, except Islam and, perhaps, philosophical Buddhism, which has relatively few adherents and no religious community anyway.⁹

Islams universalism kan också knytas till den universella profetismen. Den är i så fall inte en konsekvens av läran om islam som den medfödda religionen, men är ändå av intresse som tecken på hur man i apologetiken framhäver enheten mellan islam och andra religioner. A D Ajijola har i sin bok "The essence of Faith in Islam" ett kapitel med rubriken "Unity of all religions", där han framhåller enheten mellan de olika religionerna. Om de härstammar från samma Gud kan de inte skilja sig till principerna eller uppfattningarna om Gud och hans egenskaper. De skiljer sig bara i mindre viktiga avseenden:

They differ, and are actually different, in the forms of worshipping... They may differ and are actually different in respect of some particular questions, which vary and evolve with the evolutions of time and man's mentality...

Such differences are made facts for the benefit of mankind. God has bountifully given each age that which is most suited to it in connection with orders and laws.¹⁰

Resonemanget bygger på ett utvecklingstänkande, som utnyttjas för att visa hur

⁷ Al-Faruqi 1976 s 396.

⁸ Al-Faruqi 1978 s 106–111.

⁹ a a s 94.

¹⁰ Ajijola 1978 A s 207.

alla religioner kan vara olika och ändå en enda. Skillnaderna är ett uttryck för Guds godhet. Islams ställning som den högsta och universella religionen bekräftas av mångfalden religioner i världen.¹¹

Som framgick av citatet ovan från al-Faruqi, kan vissa icke-muslimer vara bättre muslimer än muslimerna själva. Den skenbara motsägelsen uppstår genom att ordet muslim används i två betydelser, dels den traditionella, dels med innebörden "anhängare av din al-fiṭra". Islams universalism innebär i detta fall att alla människor är muslimer i den mån de omfattar den naturliga religionen och utvecklar sin medfödda inriktning mot denna religion. Alla människor kan vara muslimer oavsett vilken religion de "utvändigt" bekänner sig till. Att alla människor är muslimer kan också uttolkas på ett annat sätt, som bekräftar sambandet med läran om islam som den naturliga religionen. I Mawdudi's "Towards Understanding Islam" finns en framställning om människans två aktivitetsområden:

Man is so constituted that there are two aspects of his life: two distinct spheres of his activity. One is the sphere in which he finds himself totally regulated by the Divine Law... In fact, like other creatures, he is completely caught in the grip of the law of nature and is bound to follow it. But there is another sphere of his activity as well. He has been endowed with reason and intellect... He is free to adopt whatever course of life he chooses. ...

Both these aspects distinctly co-exist in man's life. In the first he, like all creatures, is a born Muslim... As far as the second aspect is concerned, he is free to become or not to become a Muslim. .¹²

Mawdudi utvecklar sedan detta så, att om en människa använder den fria viljan till att bli muslim, då har hela hennes liv blivit en underkastelse under Gud "and there is no conflict in his personality".¹³

Mawdudi vill med detta resonemang uttrycka förhållandet mellan islams universalitet och islams förnuftsenslighet. Människan har två verksamhetsområden, som ungefär motsvarar kroppen och själen. Egentligen är allt detta "muslim" eftersom det tillhör Guds skapelse:

As the entire creation obeys the law of God, the whole universe, therefore, literally follows the religion of Islam – for Islam signifies nothing but obedience and submission to Allah, the Lord of the universe. ... Everything in the universe is 'Muslim' for it obeys God by submission to His laws. Even a man who refuses to believe in God, or offers his worship to someone other than Allah, has perforce to be a 'Muslim' as far as his bodily existence is concerned. ... His very tongue which, on account of his ignorance, advocates the denial of God or professes multiple deities, is in its very nature a 'Muslim' ... His heart wherein, through his lack of true knowledge, he cherishes love and reverence for others, is 'Muslim' by intuition.¹⁴

Men allt i människan följer inte Guds vilja. Hon har också fått "reason and intellect" och på detta hennes andra verksamhetsområde har hon fri vilja. Hon kan välja att följa Guds vilja eller inte. Hon kan välja att tro på Gud eller att inte

¹¹ Jfr Abduhs tankar om detta. Se ovan s 38 f.

¹² Mawdudi 1978 C s 4.

¹³ a a s 5.

¹⁴ Mawdudi 1978 C s 3.

göra det. Om hon väljer att underkasta sig Gud som sin skapare och herre, så kan hon därigenom bli en fullkomlig muslim:

He has, so to say, achieved completeness in his islam by consciously deciding to obey God in the domain in which he was endowed with freedom and choice.¹⁵

Det andra alternativet är att hon på den fria viljans verksamhetsområde vägrar att underkasta sig Gud. Då uppstår en motsägelse eller konflikt i hennes personlighet, eftersom hon använder alla de gåvor hon fått av skaparen till att bestrida skaparens existens och krav på lydnad.

In contrast to the man described above, there is the man who, although a born Muslim and unconsciously remaining one throughout his life, does not exercise his faculties of reason, intellect and intuition for recognising his Lord and Creator and misuses his freedom of choice by *choosing* to deny Him.¹⁶

Alla människor är alltså muslimer. De är födda muslimer och förblir det omedvetet genom hela livet. Vi har fått förnuftet för att inse det och därigenom också bli muslimer medvetet. Eftersom alla redan är muslimer i ett avseende skulle de, om de använde sitt förnuft på rätt sätt, också bli det i det andra avseendet. Islams universalism och förnuftsenslighet förutsätter varandra ömsesidigt.

Det finns en spänning i de apologetiska texterna om islam som förnuftets tro. Den grundläggande tanken är islam som den medfödda religionen: Alla människor är födda muslimer. Islam är lika gammal som skapelsen och därför den universella religionen. Islam blir i detta sammanhang en ideal storhet. Ordet får stå för det rätta förhållandet mellan människan och hennes skapare. Detta idealiska förhållande kan återfinnas i alla religioner. Den historiska religion som bär namnet islam kan inte göra anspråk på att ensam företräda ideal-islam. Det är inte heller så, att den religion som kallas islam utan vidare representerar ideal-islam. I alla historiska religioner finns ideal-islam företrädd i större eller mindre utsträckning. Men samtidigt vill de apologetiska författarna argumentera för att "empirisk" islam överensstämmer med ideal-islam. De gör sin apologetiska insats i tjänst åt den religion som kallas islam i övertygelsen om att den intar en särställning. Här tycks föreligga en konflikt. Ideal-islam skall bygga på förnuftet. Historisk islam har en tradition med klart utformade läror och bud. Kan de förenas?

Detta är problemet i hela denna undersökning om islam som den naturliga religionen. Vi skall här endast studera vilka nedslag denna dubbla lojalitet får i synen på islam som förnuftets tro. Anslutningen till förnuftet och dess medfödda kapacitet att nå den för människan nödvändiga gudskunskapen är oreserverad. Vi har framför allt mött den hos al-Faruqi som klart anknyter till västerländsk rationalism. Det kan vara Platons anamnesislära eller Rudolf Ottos tankar på en "sensus numinis" såsom medfödd i det mänskliga själslivet. Al-Faruqi vänder sig till västerländska läsare och det kan då vara motiverat att utnyttja för dem välkända föreställningar. Han identifierar den medfödda reli-

¹⁵ a a s 5.

¹⁶ a a s 5f.

gionen med den känsla för "det heliga" som Rudolf Otto har beskrivit i sin bok med samma namn.¹⁷ Denna medfödda religion är enligt Al-Faruqi islam. På så sätt är alla människor födda muslimer.

Mawdudi och Abdalati vänder sig i större utsträckning till muslimer. De utgår från allmänna erfarenheter. Deras apologetik bygger på att "islam" också är en beskrivning av det förhållande som utmärker den omedvetna delen av skapelsen, naturen och därmed också den nyfödda människan. Som vuxen måste man bevara detta naturliga och riktiga förhållande till Skaparen. För läsaren har det sannolikt en stor övertalningseffekt att islam som historisk religion bär samma namn som det rätta förhållandet till Skaparen. Det måste innebära att denna religion representerar just detta förhållande.

Men för de apologetiska författarna är förhållandet inte lika enkelt. Vi har sett vissa skillnader mellan Al-Faruqi och al-Attas. Den förre tycks prisge historisk islam åt en förutsättningslös kritik från förnuftets sida. Det kan förefalla som om islam inte i något avseende intog en särställning. Men också han framhåller historisk islam som ett föredöme just i det avseendet att den betraktar andra religioners anhängare som bättre bekännare till sin religion än de egna. Al-Attas har på ett tydligare sätt framställt historisk islam som riktmärket för den naturliga religionen. De medfödda anlagen har en ambivalent karaktär. Utvecklingen måste styras för att gå åt rätt håll. Islam är den medfödda religionen men det är inte tillräckligt, eftersom människan fötts också med en djurisk själ, som kan påverka de högre anlagen ofördelaktigt.

Denna möjlighet till en ogynnsam utveckling räknar också de andra författarna med. Den vuxna människan är född muslim men måste av egen kraft bevara detta tillstånd för att även som vuxen förbli muslim. Människor har i alla tider förvanskats budskapet från profeterna, så att Gud har fått sända nya budbärare. Till och med al-Faruqi, som ser så ljust på människans förnuft, utgår från att människan kan utvecklas i fel riktning. Da'wa är en uppmaning till människan att "återvända till sig själv", säger han. Detta visar att dīn al-fiṭra inte får uppfattas statiskt, som en hos människan medfödd förmåga eller egenskap. Den är ett anlag och det anlaget måste utvecklas rätt för att ha något värde.

Detta är förutsättningen för den fundamentalistiska apologetikens identifiering av ideal-islam med historisk islam. Islam som historisk religion kan inte till alla delar vara det rätta gudsförhållandet, eftersom det där finns olika utformningar av detta. Det visar att också islam som religion måste utvecklas rätt. Inom den stora gruppen av människor som kallar sig muslimer finns också exempel på en ogynnsam utveckling. Vi har sett hos både Nasr och al-Attas vad kunskapen betyder för denna utveckling. Okunnighet och försumlighet finns även bland muslimer och förhindrar där en riktig utveckling av islam.

Men vad skall då vara riktmärket för utvecklingen? Det kan inte vara förnuftet, eftersom det innehåller anlag också för den olyckliga utvecklingen. Här har vi ett slagkraftigt argument mot modernismen. Den sätter förnuftet över uppenbarelsen och ger därmed både goda och onda anlag fritt spelrum i utvecklingen.

¹⁷ Ottos bok "Det heliga" utkom i svensk översättning 1924. Se text s 144–178.

Men all utveckling är inte av godo. Det måste vara en utveckling som bygger på kunskap om människans sanna natur, såsom framför allt al-Attas framhåller. Det finns ett ideal för den mänskliga utvecklingen. Han staplar övertalningsdefinitioner på varandra för att övertyga läsaren om att *sann* utveckling innebär ett återvändande till människans *verkliga* natur och ett liv i *äka* islam.¹⁸ Var finns då detta ideal enligt al-Attas? Jo, i profetens sunna. Det blir till slut uppenbarelsen som får bestämma utvecklingen av människans naturliga anlag.

I de fundamentalistiska apologeternas framställning om islam som förnuftsens tro finns det alltså både en utåtriktad och en inåtriktad apologetik. Den utåtriktade vänder sig till icke-muslimer i framför allt Västerlandet. Den representeras av al-Faruqi och Nasr. Deras ambition är att visa islams överensstämmelse med den medfödda religionen. Det finns enligt al-Faruqi en naturlig religion som utvecklas spontant hos varje människa. Denna *dîn al-fiṭra* uttrycker det rätta förhållandet mellan Gud och människan. Den är alltså identisk med en fullkomlig islam eller ideal-islam. Människan måste utveckla sin medfödda islam till denna ideal-islam för att också som vuxen vara muslim. Med hjälp av tanken på ideal-islam kan han hävda att islam är den naturliga religionen, eftersom det är den religion som motsvarar människans sanna natur. Den vuxna människan bör alltså utveckla sitt medfödda religiösa anlag på detta sätt för att bevara sin naturliga "islam". Denna ideal-islam fungerar då som ett normativt begrepp. Den kan tjäna som riktmärke för en "naturlig" utveckling och som kritisk instans mot existerande religioner.

Genom att denna ideal-islam blivit ett normativt begrepp kan det samtidigt tjäna som norm för en riktig utformning av islam. Apologetiken blir då också inåtriktad och fungerar som försvar för fundamentalismen mot andra tendenser. Idealet för utvecklingen av islam kan inte hämtas från något empiriskt material: Alla religioner kan nämligen lyckas att gestalta idealet i större eller mindre utsträckning. Det måste finnas en norm som är opåverkad av mänskligt misslyckande. Det idealet hämtas från uppenbarelsen i och genom Muhammed. Därmed har fundamentalismen hävdat sitt ideal gentemot modernism och traditionalism. Det är inte förnuftet som förestavar idealet. Det är inte heller traditionell shari'a. Det är uppenbarelsen i koran och sunna som anger målet för den utveckling av islam som motsvarar människans natur.

B. Förnuftet och trons grund

Islam är enligt den fundamentalistiska apologetiken en förnuftsenslig religion också i deduktiv mening. Det innebär att dess fullkomlighet kan bevisas med rationella metoder. Detta har redan skyttat i det föregående, eftersom den induktiva förnuftsensligheten förutsätter förnuftsens förmåga att inse islams sanning. Vi skall nu se hur de apologetiska författarna demonstrerar denna för-

¹⁸ Al-Attas 1978 s 61.

nuftsenslighet genom att framlägga bevis för att islam är den naturliga religionen, den som alla tänkande människor omfattar. Dessa argument framförs för att hjälpa läsarna att själva tänka rätt. Alla som tänker fritt och klart kommer på de olika argumenten för islams fullkomlighet av egen förmåga, men eftersom det finns många som inte kan göra detta, är det nödvändigt att framlägga apologetiska resonemang. Hela den apologetiska verksamheten utgår från denna förutsättning.

Dessa tankegångar intar en framträdande plats i al-Faruqi utredning om islams *da'wa*. *Da'wa* är en kallelse och innebär inget tvång. Islams ljusa syn på människans förnuft gör det orimligt att tvinga någon i religiösa frågor. Det bekräftas också av ett flitigt citerat ord ur koranen (2: 256): "Inget tvång i religionen". Al-Faruqi skriver:

From this it follows that the societal order desired by Islam is one where men are free to present and argue their religious causes with one another. It is a kind of academic seminar on a large scale where he who knows better is free to tell and to convince, and the others are free to listen and to be convinced. Islam puts its trust in man's rational power to discriminate between the true and the false.¹

Efter att ha citerat sura 39: 42 fortsätter han:

Islam *da'wah* is therefore an invitation to think, to debate and argue. It cannot be met with indifference except by the cynic, nor with rejection except by the fool or the malevolent.²

I sin lära om *da'wa* utgår islam ifrån att en fri och engagerad människa accepterar islam som den sanna religionen, eftersom alla argument övertygar hennes förnuft om att den är det.

Förnuftsargumenten ansluter sig till troslärans innehåll. De koncentreras till islams grundläggande trossatser, om Gud, om profeterna och om livet efter döden. Mellan dessa föreligger ett inre sammanhang: Den första kan bevisas direkt med förnuftets hjälp, den andra kan bevisas med hjälp av den första *och* förnuftet. Den tredje slutligen kan härledas med förnuftet ur de båda föregående. Låt oss alltså behandla dem i "rätt" ordning!

1. Guds existens och enhet

I den apologetiska litteraturen återkommer både det kosmologiska och det teleologiska gudsbeviset regelbundet – utan någon diskussion om deras hållbarhet. Ofta förekommer de i förening men ibland också åtskilda. Det kosmologiska kan ha följande utformning:

Even the simplest, the most primitive and uncultured man knows well that one cannot be the creator of one's own self: there ought to be a Creator of us all, of the entire universe. Atheism and materialism does not respond to this logical need.¹

¹ Al-Faruqi 1976 s 391.

² a a s 392.

¹ Hamidullah 1974 s 50.

Citatet är hämtat ur M Hamidullahs Introduction to Islam. Efter att ha avfärdat ateismen och polyteismen fortsätter författaren:

Monotheism alone, pure and unmixed, can satisfy reason. God is One, though he is capable of doing all sorts of things. . . . God is not only the creator, but also the master of all: He rules over the Heavens and the earth.²

Det framgår tydligt att författaren vädjar till människans förnuft. Till och med den mest obildade människan vet att man inte kan skapa sig själv. Hur mycket mer bör då inte den bildade och civiliserade människan begripa det? Tron på den ende guden vilar på förnuftets grund.

Det kosmologiska gudsbeviset kan varieras och utvecklas. Hos Abdalati heter det t ex:

Moreover, we know beyond doubt that every product is the work of a certain producer, and that every beautiful art is the creation of some great artist. . . .³

Författaren väver sedan samman det kosmologiska gudsbeviset med det teleologiska. Han utgår från världens fullkomliga skönhet och ordning:

But no sensible man can conceive of his life as meaningless, and no rational being would leave his existence at the mercy of fluctuating chance. Every reasonable human being tries to make his life as meaningful as possible. . .

Yet man represents only a very small portion of the great universe. And if he can make plans and appreciate the merits of planning, then his own existence and the survival of the universe must also be based on a planned policy. This means that there is a Designing Will behind our material existence, and there is a Unique Mind in the world to bring things into being and keep them moving in order. . .

The true believers and deeply enlightened people recognize this Artist and call Him Allah or God.⁴

Man märker på formuleringarna att författaren förknippar gudstron med förnuft och insikt: det talas om "sensible man", "rational being", "reasonable human being" och "deeply enlightened people".

Liknande resonemang möter i Mawdudis "Fundamentals of Islam". I en utläggning av sura 14: 26–31 beskriver han vad ett ont ord kan innebära. Vad betyder uttrycket "dåligt ord" frågar han och svarar:

Only this that there is no god or that there are many gods, or that there is someone else besides Allah exercising divine power. Just think! Can there be a more false and baseless proposition? Is there anything in this world which bears witness to it? The atheist says there is no god but everything in this earth and heaven denounces him as a liar pointing out that he, together with all these, have been created by God and that this very God has given him his tongue with which he is uttering his falsehood.⁵

Det innebär alltså en inre motsägelse att förneka Gud. Ingen kan förneka honom utan att existera och ingen kan existera utan att vara skapad av Gud. Alltså

² a a s 51.

³ Abdalati 1978 s 2.

⁴ a a s 3.

⁵ Mawdudi 1978B s 36.

ljuger den som säger att Gud inte existerar. Hans egen förnekelse upphäver sanningen i det han säger. Så resonerar Mawdudi.

Det teleologiska gudsbeviset har en mer framträdande plats eftersom det markerar islams samstämmighet med modern naturvetenskap. Apologeterna framhäver att kristendomen haft svårigheter i mötet med den moderna vetenskapen. Det regelbundna skeendet i naturen har varit ett argument emot den kristna uppfattningen av universum. Men för islam är det tvärtom:

But this regularity proves in Muslim eyes just the opposite, namely the presence of the Divine Will, to which all creatures are subservient and in fact, save for man, have no choice but to follow.⁶

Orden är hämtade från S H Nasr och ingår i hans framställning om tawhīdläran. Islam är enhetens religion. Därför är ingen del av livet undandragen Gud. Felet med kristendomen är att den inte förmått se hela skapelsen som "muslim". Därigenom har naturen uppfattats som något självständigt, vars lagar existerar oberoende av Gud. När då naturvetenskapen går framåt minskar utrymmet för Gud. Han trängs tillbaka och får endast hand om vissa andliga frågor i människans liv. I islam är det tvärtom: Där ökar utrymmet i stället efter hand som människan lär sig mer om Guds verksamhet i naturen. Kunskapen om naturen ökar tron på Gud och vördnaden för honom.

Khurshid Ahmads eget bidrag till "Islam – its meaning and message" heter "Islam: Basic Principles and Characteristics". Där framför han det kosmologiska gudsbeviset tillsammans med det teleologiska i ett avsnitt om tawhīd-läran. Han beskriver i poetiska vändningar naturens skönhet och storslagenhet. Denna skapelse kan inte sakna en upphovsman:

We witness a superb, flawless plan in the universe – can it be without a Planner? We see great enchanting beauty and harmony in its working – can they be without a Creator? We observe wonderful design in nature – can it be without a Designer? We feel a lofty purpose in physical and human existence – can it be without a Will working behind it? ... It presents a unified view of the world and offers the vision of an integrated universe ... After centuries of groping in the dark, man is now coming to realise the truth of this concept and modern scientific thought is moving in this direction.⁷

För både Ahmad och Nasr är alltså läran om Guds existens identisk med frågan om Guds enhet. När man ser en vilja och en upphovsman bakom skapelsen ser man samtidigt en enhet i skapelsen. Det finns bara *en* vilja bakom världsalltet. Eftersom allt samverkar på ett fullkomligt sätt måste det vara planerat av *ett* fullkomligt väsen. Därför är det teleologiska gudsbeviset också ett bevis för tawhīd.

Andra författare tar upp frågan om en eller flera gudar för att bevisa mono-teismens förnuftighet. Hamidullah säger att några trodde på två skilda gudar, en god och en ond: "Yet they overlooked the logical consequences of such a distinction which implies a civil war between gods."⁸ Läran om två gudar kan alltså avvisas på logiska grunder. Det bekräftar tawhīdläran:

⁶ Nasr 1975 s 28.

⁷ Ahmad K 1976A s 29f. Jfr Mawdudi 1978C s 6f och Karim s 102.

⁸ Hamidullah 1974 s 43.

To believe in polytheism will entail the difficulty of the division of powers between the several gods, if not a civil war among them. One can easily see that all that is in the universe is interdependent. Man, for instance, requires the aid of plants, metals, animals and stars, even as each one of these objects needs another's help in some way or other. The division of Divine power thus becomes impracticable.⁹

Tawhīdläran har en viktig apologetisk funktion. Det är därför av stor betydelse för de islamiska författarna att kunna bevisa den rationellt. Inledningskapitlet i Nasrs *Ideals and Realities of Islam* visar hur läran om tawhīd kan utnyttjas för att motivera islams överlägsenhet över andra religioner. Islam uttrycker i sin tawhīdlära den ursprungliga sanningen i alla religioner. Därför är det den ursprungliga religionen. Men den är också den sista religionen, som sammanfattar den religiösa utvecklingen i mänskligheten. Islam omfattar hela världen i tid och rum. Den sammanfattar all den sanna visdom som människor har frambragt genom tiderna och avvisar alla de avvikelser och misstag som uppträtt. Islam bygger på den universella relationen mellan Gud och människa. Den utvecklar ett ideal för människolivet som tar hänsyn till alla dessa förutsättningar och vill därigenom skapa en jämvikt i livet mellan människans behov och plikter. Det sker genom den gudomliga lagen som hjälper människan att bygga upp sitt andliga liv på denna jämvikt. Det är alltså islam som kan hjälpa människan att nå sin rätta bestämmelse, eftersom den leder henne till Gud utan att hon behöver förneka sina naturliga mänskliga behov. Tawhīdläran gör islam inte bara till den förnuftsensliga utan också till den naturenliga – alltså den i alla avseenden naturliga – religionen.¹⁰

Islam uppfattar naturvetenskapens arbete som en hyllning till skaparen. Det understryker inställningen till frågan om förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse. Det kan inte uppstå någon motsättning mellan dessa. Förnuftet kan inte komma fram till något genom en vetenskaplig forskning som skulle strida mot uppenbarade sanningar. Det finns ingen motsättning mellan religion och vetenskap. Muhammad Qutb framhåller detta med eftertryck i inledningskapitlet till "Islam, the misunderstood religion". Det heter där:

Islam ... invites man to make use of faculties given to him and try to acquire the fullest possible understanding of life surrounding him. It does not as such admit of any inborn hostility between reason and religion or for that matter between science and religion. Nor does it compel him to renounce his God so as to be able to admit of scientific facts ... Thus Islam holds knowledge and science as a part of faith rather than regard them as an evil intrinsically opposed to genuine belief in God.¹¹

Tawhīdläran säger att det inte kan uppstå någon motsägelse mellan vetenskap och religion, mellan förnuft och uppenbarelse. De härstammar alla från samma Gud. Det visar det inre sambandet mellan gudstro och naturvetenskap: Den som bejaktar tawhīdläran kan bejaka naturvetenskapen och ju mer vi bejaktar naturvetenskapen, desto mer kan vi bejaka tawhīdläran.

⁹ a a s 50f.

¹⁰ Nasr 1975 s 27–38.

¹¹ Qutb, M s 33–34, Qutb, M 1976 s 250.

2. Uppenbarelsens fullkomlighet

Läran om Gud som den ende guden är den fasta grunden för islams troslära. Det gäller både apologetiska och mer pedagogiska framställningar, som vill undervisa på ett övertygande sätt, så att läsaren fortlöpande får argument för att varje del av trosläran vilar på förnuftets grund. Det är därför vanligt att framställningar av denna typ inleds med läran om Gud. Det gäller också Mawdudi's "Towards Understanding Islam", som vi tidigare hänvisat till. Den har en mycket fast apologetisk struktur. Det inledande kapitalet handlar om Gud och människans beroende av honom. Det skall visa att alla människor har en skapare och herre. Mawdudi går sedan vidare för att visa att också återstoden av islams tro är lika fast grundad på förnuftet. Det gäller då närmast att bevisa koranens sanning. Den får i sin tur garantera troslärans innehåll. Låt oss se hur Mawdudi resonerar!

Den som har förstått att det finns en gud – som vi är helt beroende av – måste fråga: Hur skall vi få kunskap om Gud? Mawdudi skriver:

Now the question arises: How to acquire the knowledge and belief in God, His attributes, His Law, and the Day of Judgement?¹

Formuleringen av dessa frågor har betydelse för den fortsatta framställningen. Genom dem har författaren styrt tänkandet mot de problem, som skall lösas genom hänvisning till koranen. Det är fråga om Guds egenskaper, Guds lag och den yttersta domen. Inte minst i den sistnämnda frågan är det viktigt att kunna åberopa koranen som stöd – eftersom det kan vara svårt att argumentera rent rationellt – och då är det viktigt att inte koranens uppgifter ifrågasättes.

Mawdudi framlägger ett tämligen omfattande resonemang, som skall påvisa människans behov av vägledning genom profeter. Det förnuft som tidigare åberopats som stöd för Guds existens och enhet, blir nu ifrågasatt. Guds egenskaper kan visserligen avläsas överallt i den skapade världen, men ändå har människor ofta misslyckats. Det har gett upphov till förvillelser. Detsamma gäller livet efter döden: Det finns de som tror att människan återfödes till jorden eller endast förvandlas till aska. Och ännu svårare blir det att räkna ut hur människan skall leva på rätt sätt:

To formulate a complete and balanced code of life that should conform to God's pleasure merely with the help of human reason, is an extremely difficult task.²

Det skulle alltså vara svårt men inte omöjligt att få kunskap om Guds vilja med förnuftets hjälp. Att lita helt till förnuftet skulle emellertid innebära stora problem: Även om någon efter ett helt livs tänkande hade kommit fram till vad han ansåg vara Guds vilja, så skulle han inte kunna lita på att det var rätt. Det skulle också vara orättvist att bara vissa kunde tänka ut vad Gud ville medan andra misslyckades och gick förlorade. Gud har inte velat utsätta människan för en så svår prövning:

¹ Mawdudi 1978 C s 26.

² a a s 27.

Through His Grace and Benevolence He raised for mankind men from among themselves to whom He imparted the true knowledge of His attributes, revealed to them His Law and the Right Code of Living, gave them the knowledge of the meaning and purpose of life and of the life after death and thus showed them the way by pursuing which man can achieve success and eternal bliss. These chosen men are the Messengers of God – His Prophets.³

Mawdudi går sedan vidare med en utredning om vårt beroende av experter på olika områden. Vi kan inte veta allt själva och därför behöver vi ibland lita på fackmän. Vi kan göra oss stor möda att finna en person som är så väl insatt att vi kan lita på hans ord, men när vi väl funnit honom, så anförtror vi oss helt. En sådan "tro på det okända" innebär att vi får kunskap om det vi inte vet från en som vet. Så är det också ifråga om Gud och livet:

You do not know God and His real attributes . . . You have not the proper knowledge of the way of life through which you can seek the pleasure of your Creator. And you are in the dark about the life that is to come. The knowledge of all these matters is given to you by the Prophets, who had direct contact with the Divine Being and had been endowed with the correct knowledge.⁴

Mawdudi har på detta sätt nått fram till den för islam mycket typiska inställningen att Guds uppenbarelse är hans främsta välgärning mot människorna. Även utan uppenbarelsen hade vi vår skapare, våra skyldigheter att lyda honom och vårt ansvar inför den yttersta domen. Genom uppenbarelsen får vi veta hurudan Gud är, vad han kräver och vad som väntar oss efter döden. Att avvisa den är en lika stor otacksamhet som att avvisa Gud som skaparen.

Med det hittills refererade resonemanget har Mawdudi egentligen endast kunnat visa att människan behöver profeter och påstått att Gud verkligen gjort det, men kan man lita på att Gud sänt profeter och att profeterna verkligen kommit från Gud? Nästa kapitel innehåller bevis i denna fråga.

Kapitlet heter "The Prophethood" och innehåller ett avsnitt med rubriken "Prophethood: Its nature and necessity". Där redogör författaren först för hur olika gåvor människor fått. Det finns specialister på alla områden i livet. Gud har försett oss med hjälp och vägledning genom dessa på alla områden. Skulle han då inte ha gett oss upplysning i de frågor som är de viktigaste i livet?

And our reason refuses to believe that God Who has provided man with even the most trivial of his requirements would ignore to provide for this greatest, most paramount and most vital need. Nay, it can never be so. *And it is not so.*⁵

Hur vet man nu vilka de rätta profeterna är? Det är ingen svårighet att urskilja dem, fortsätter Mawdudi. De framträder så att man genast känner igen dem och förstår att de är profeter. Liksom andra genier övertygar de genom sitt eget geni.

Reason accepts whatever he says; and the experiences of worldly affairs and observations of the world phenomena all go to testify to the truth of every word that flows from his mouth.⁶

³ Mawdudi 1978 C s 27f.

⁴ a a s 29.

⁵ Mawdudi 1978 C s 34.

⁶ a a s 35.

Förnuftet intar en central plats i argumentationen. Det är förnuftet som säger oss att Gud måste sända profeter. Det är också förnuftet som säger oss vilka de är. Men när förnuftet väl har hjälpt oss att hitta profeten får vi inte ifrågasätta det han förmedlar till oss av kunskaper om Gud:

It is quite unreasonable to accept a man as God's true prophet and yet not to believe in what he says or not to follow what he ordains . . . Your inability to understand it is no reason for its having flaw or defect; for a common man's understanding is not flawless. It has its own limitations and they cannot be ignored altogether.⁷

Det är alltså en balansgång här mellan förnuftets förmåga och oförmåga. Vårt förnuft är tillräckligt för att säga oss att vi inte på egen hand kan nå kunskap om Gud, att Gud därför måste ha sändt profeter och för att identifiera dessa bland människorna. Det är som att söka en rådgivare på ett område som man inte själv behärskar. Man kan inse att en person är den expert man sökt och behöver, men sedan måste man också lyda hans råd. Man kan inte begära att man skall förstå och därigenom kunna kontrollera allt han säger. Då hade man inte behövt honom.⁸

Därför är det ett tecken inte bara på otro utan även på dumhet att vilja finna en egen väg till Gud utan profeternas hjälp. Om en man har gått vilse och en god man kommer och visar honom vägen, skulle han då inte vara dum om han sade: "Jag vill inte följa den väg du visat mig utan vill leta själv och se om jag kommer fram dit jag skall på min egen väg". Det är "sheer stupidity" säger Mawdudi och fortsätter:

This is a common error, and even a little reflection reveals its flaws and weaknesses. But if you go a little deeper into the matter, you will notice that a person who denies to have faith in the true Prophet cannot at all find any way straight or otherwise to reach God.⁹

Och något senare är författaren framme vid målet:

Thus, one who refuses to believe in God's Messenger actually refuses to follow God's Commandments and becomes a rebel. . . . And one who turns away from the Prophet of God is surely a *Kafir*, be he a believer in God or a disbeliever.¹⁰

Mawdudi har alltså visat att den tro på Gud som kan uppstå ur övertygelsen att det finns en skapare, som också är människornas herre, inte är tillräcklig för att man skall kunna kallas troende. Man måste också acceptera Guds profet och uppenbarelsen genom honom. I fortsättningen av boken visar han också att det måste komma en profet vid den tid då Muhammed uppträdde, att Muhammed var den väntade profeten och att det efter Muhammed inte behövs någon mer profet. Allt detta bekräftar att uppenbarelsen genom Muhammed är den sanning som religionens övriga trossatser kan byggas på. Både trosläran och etiken har fått en grund som inte kan rubbas.¹¹

Koranens ställning kan endast hotas av att någon gör anspråk på att vara en

⁷ a a s 36.

⁸ a a s 37.

⁹ Mawdudi 1978 C s 39.

¹⁰ a a s 40.

¹¹ a a s 51–84.

ny profet, vars budskap helt eller delvis upphäver något av koranens innehåll. Därför är det viktigt att bevisa hur omöjligt det är att Gud skulle sända en ny profet efter Muhammed. Mawdudi framställer tre villkor, som skall vara uppfyllda för att det skall inträffa: De äldre profeternas undervisning skall vara förvanskad, ofullständig eller endast avpassad för ett visst folk, så att den alltså inte kan tillämpas på hela livet eller i hela mänskligheten. Men inget av dessa villkor är uppfyllt. Koranen är bevarad i fullkomligt oförändrat skick, ledningen genom Muhammed och islam är "a complete way of life" och det budskap Muhammed förkunnade var avsett för hela mänskligheten. Därför kan vi inte finna rätt ledning i livet någon annanstans:

Now, therefore, the only source for the knowledge of God and His Way is Muhammad (peace be upon him). We can know of Islam only through his teachings which are so complete and so comprehensive that they can guide man for all times to come.¹²

Mawdudis bevis för koranens sanning och fullkomlighet har blivit utförligt behandlat, eftersom det är typiskt för apologetiken och har en nyckelroll i försvaret av troslärans och etikens innehåll. Det finns en tendens i hans resonemang att gardera sig mot rationell kritik genom att göra uppenbarelsen överordnad förnuftet. Detta får dock bara uppfattas "negativt": Om det är något vi inte förstår, så måste vi lita på uppenbarelsen. Vi skall följa den, även om den lär något som vi inte kan bevisa med förnuftet. Däremot står det inte att uppenbarelsen skall gälla mot förnuftet. Det skulle strida mot tawhīdläran. Man måste hålla den starka intellektualismen i trosbegreppet klar för sig. Det gäller att få ledning för att nå fram till sanningen. Om vi inte själva hittar vägen måste vi följa den som vet hur den går. Om det är något vi inte själva förstår så måste vi lita på den som är mer insatt. Det skall vara en hjälp att komma fram till sanningen men får aldrig göra våld på vår egen insikt eller övertygelse.

Nu förekommer i den apologetiska litteraturen också andra argument för koranens fullkomlighet. Det är på samma sätt som hos Mawdudi en väg att bevisa islams troslära implicit. Några av dessa argument är klassiska. Så tex de som utgår från koranens fullkomlighet till språk och stil. Hamidullah åberopar detta och refererar också koranens egen utmaning till människor och djinner att åstadkomma åtminstone några få verser av samma höghet som koranen. Men hittills har de inte lyckats, avslutar han.¹³

Samma författare anför också som argument för koranens fullkomlighet, att den påverkar alla dem som lyssnar, även om de inte förstår allt. Detta hänger samman med språket enligt S H Nasr:

The miracle of the Quran lies in its possessing a language which has the efficacy of moving the souls of men now, nearly fourteen hundred years since it was revealed, as much as it did at the beginning of its appearance on earth.¹⁴

Ett argument för koranens fullkomlighet är att den uppenbarades på ett språk

¹² a a s 81–84. Citatet fr s 84.

¹³ Hamidullah 1974 s 25. Jfr Mawdudi 1978 C s 64.

¹⁴ Nasr 1975 s 49.

som ännu används och förstås. Den har också bevarats i exakt originalskick till våra dagar.¹⁵

Det sistnämnda argumentet återkommer hos A D Ajjola, som dessutom åberopar sex andra argument för koranens fullkomlighet: Den innehåller enbart Guds ord, allt har blivit uppenbarat till samma profet, språket är ännu levande, den är riktad till hela mänskligheten, den visar oss Guds vilja med varje del av livet och slutligen är den helt förnuftsänlig:

It contains nothing against reason, and nothing can be proved wrong. None of its injunctions is unjust; nothing in it is misleading.¹⁶

Här framgår återigen att författaren inte vill bevisa koranens storhet för att ha ett trumfkort att spela ut mot förnuftet. Det avslutande argumentet är i stället att den stämmer med förnuftet och inte på någon punkt strider mot det som människan tycker är sant och rätt.

Koranens inverkan på människor och på det mänskliga livet är ett återkommande argument för dess fullkomlighet och gudomliga ursprung. I "Islam—its meaning and message" finns en uppsats av A K Brohi med titeln "The Qur'an and Its Impact on Human History". Han inleder med att återge koranens egna anspråk på att vara en bok som skall ge ledning åt hela mänskligheten. Författaren vill visa dem som inte tror på koranens gudomlighet vilket avgörande inflytande den haft på mänsklighetens historia. Det bör kunna övertyga dem om att koranen ger den rätta ledningen för alla människor i alla tider. Brohi ger exempel på koranens betydelse för utvecklingen av kultur och naturvetenskap. Han visar hur alla höga ideal i vår tid kan föras tillbaka till koranen. Den har utvecklat jämlikhet, allmän utbildning, tolerans, kvinnors och slavars frigörelse, värdering av kroppsarbetet och annat liknande. Allt detta visar att det är en bok som bör få leda hela mänskligheten i alla frågor.¹⁷

I Brohis argumentation är koranen primär och Guds existens sekundär:

The Qur'an is the best evidence that there is for all of us to believe that God exists, that Muhammad is His Prophet.¹⁸

Liknande tankegångar kan möta också hos andra författare. Karim anger tex tre argument för Guds existens: "uniformity of nature, the nature of human soul, and guidance afforded by divine revelation."¹⁹ Det sista motiveras med profeternas storhet:

Who is greater than Abraham, Moses, Christ, Muhammad, Confucious, Zoroaster, Rama, Buddha and Krishna? This is because they believed truly in His existence. All these combined, together with other reasons, will lead one to the conclusion that there is an Ultimate Reality named God or Allah.²⁰

¹⁵ Hamidullah 1974 s 23, Haneef 1979 s 18.

¹⁶ Ajjola 1978A s 96.

¹⁷ Brohi 1976 s 81–97.

¹⁸ Brohi a a s 97.

¹⁹ Karim s 102.

²⁰ a a s 104.

Koranens värde framgår också av dess överensstämmelse med modern vetenskap. En bok som speciellt behandlar detta ämne är den franske läkaren Maurice Bucailles bok "La Bible, le Coran et la Science", som översatts till engelska och utgivits av American Trust Publications. Också en arabisk översättning föreligger. I förordet till den engelska versionen skriver en anonym författare om Maurice Bucaille:

This is how he was struck by the existence of Muslim piety and by aspects of Islam which remain unknown to the vast majority of non-Muslims. ... he learnt Arabic and studied the Qur'an. In it, he was surprised to find statements on natural phenomena whose meaning can only be understood through modern scientific knowledge.^{20a}

Bucaille behandlar i sin bok Gamla och Nya testamentets berättelser och uppgifter i historiska och naturvetenskapliga frågor. Han jämför dem med koranen och finner genomgående att den stämmer bäst med vetenskapens forskningsresultat. Koranen innehåller många uppgifter som först kunde verka förbryllande men som sedan får sin förklaring genom vetenskapliga upptäckter. Typisk är framställningen om den mänskliga reproduktionen, om kvinnans ägg och mannens sädesceller. Långt innan forskningen hade klarlagt hur befruktningen går till fanns kunskapen förbådd i koranen. Bucaille konstaterar:

In consequence, it is difficult not to be struck by the agreement between the text of the Qur'an and the scientific knowledge we possess today of these phenomena.^{20b}

För att markera koranens särställning är det också viktigt att bevisa dess ställning som den sista uppenbarelsen. De föregående profeterna hade alla varit överens i de grundläggande frågorna, men skilt sig åt i detaljer och praktisk tillämpning. De anpassade sig efter den sociala utvecklingen i sina hemländer. Det innebär också att en efterföljande profet kunde meddela en högre sanning i den meningen att den enda sanningen då var utformad för ett högre utvecklingsstadium. Därför kan en efterföljande profet upphäva något som en föregående har förkunnat:

If God has sent successive prophets, it is a proof that previous directions had been abrogated and replaced by new ones, and, except for these latter, certain of the old rules tacitly or explicitly retained.²¹

Koranen är den sista gudomliga uppenbarelsen och Muhammed är den sista profeten. Det förekommer olika argument för denna trossats. Ingen senare profet kan uppträda mot koran och sunna med anspråk på att ha fått en senare uppenbarelse, som skulle upphäva den. Apologeterna värjer sig medvetet mot en sådan "modernism". Hamidullah, som nyligen citerades, är mån om att framhäva islams tolerans mot andra religioners heliga skrifter. Muslimerna kan inte utesluta, att de indiska, persiska, grekiska och kinesiska skrifterna är av gudomligt ursprung, eftersom det inte står något om dem i koranen.²² Men

^{20a} Bucaille, Foreword (ej paginerad sida).

^{20b} a a s 203.

²¹ Hamidullah 1974 s 58.

²² a a s 57.

innehållet i alla dessa upphävs av koranen i den mån det inte stämmer överens med denna. Anledningen till detta är att alla de andra skrifterna är förvanskade under det att koranen är bevarad i sitt ursprungliga skick.²³ Att koranen är bevarad i originalskick motiveras utförligt. Att de andra är förvanskade konstateras endast med hänvisning till att vi inte har kvar originaltexten och att de fördärvats genom strider. På detta sätt kan man dels acceptera alla profeter som gudomliga, vilket bevisar islams tolerans, dels hävda att koranen skall överordnas dem alla, eftersom den är bevarad intakt. Om de andra avviker från koranen måste de vara förvanskade.

Haneef resonerar på liknande sätt. De tidigare profeterna behövdes, eftersom människan då inte var mogen att ta emot och bevara den fullkomliga uppenbarelse. Det framgår av att hon oupphörligt förvanskade det budskap hon fick ta emot. Koranen uppenbarades när hon hade nått full mognad i sin intellektuella utveckling och i förmågan att nedteckna och förmedla ett budskap genom skrift. Att detta är riktigt framgår av att andra heliga texter är ofullständigt bevarade och finns i flera läsararter. Därför är det uppenbart att det inte behövs någon ny uppenbarelse. Koranen är komplett och fullkomlig idag lika väl som när den skrevs.²⁴

Frågan om koranens ställning som den fullkomliga och slutgiltiga uppenbarelse är nära förknippad med islams förhållande till andra religioner. Fazlul Karims bok "The Religion of Man" vill visa att islam är mänsklighetens rätta och naturliga religion genom att jämföra den med andra religioner. Under rubriken "Which Religion Teaches Reasonable Doctrines?" jämförs islam med andra religioner i tio avseenden. I den första diskuteras islams universalism och dess överlägsenhet över andra religioners exklusivitet. Islam är den enda religion som accepterar alla profeter. Den ställer in deras uppenbarelsen i ett utvecklingsperspektiv. Det heter:

"It (Islam) adopts a quite rational view of the Law of Evolution in the field of religion."²⁵

Islam är hela tiden samma religion men den har utvecklats genom de oräkneliga profeterna ända tills den nådde sin fullkomning genom den slutgiltiga uppenbarelse, som profeten Muhammed förmedlade. Utvecklingsläran utnyttjas här som argument för islams fullkomlighet:

"Does it not fit in with the advanced opinion of a civilized mind? Is it not consonant with reason and scientific principle of the Law of Evolution? Islam and no other religion gives countenance to this theory."²⁶

Resonemanget utvidgas sedan till en allmän jämförelse mellan islam och andra religioner. Islam hävdar monoteismen, som är den enda förnuftiga läran om Gud. Hinduerna dyrkar däremot mängder av gudar, kristendomen lär Guds treenighet, zoroastrismen dualism och buddhismen har ingen gudstro alls.

²³ a a s 23 och 48.

²⁴ Haneef 1979 s 24.

²⁵ Karim s 159.

²⁶ a a s 159 f.

Islam gör ingen uppdelning av mänskligheten som hinduismen med sitt kastväsen. Förnuft och samvete säger oss att alla bör få stå till svars för sina egna gärningar. Så är det i islam men inte i kristendomen, där Jesus tar på sig människornas synder. Av samma skäl måste barn vara syndfria när de föds. Så är det i islam men inte i hinduismen. En religion måste också omfatta hela livet, eftersom allt är Guds skapelse. Också på denna punkt håller islam måttet men inte hinduismen.²⁷ I de två sista frågorna kan man förvåna sig över att inte kristendomen nämns, men eftersom boken tillkommit i indisk miljö är det naturligt att hinduismen i första hand granskas – och underkänns.

I andra jämförelsepunkter granskas kvinnans ställning och själavandringen. Dessa frågor skall senare behandlas utförligare. En omfattande vederläggning ägnas åt inkarnationsläror i olika former. Argumenten riktar sig lika mycket mot hinduism som mot kristendom. Gud har ingen son och har aldrig sänt annat än människor som lärare till mänskligheten. Det heter:

The readers are to judge which of the views is reasonable and acceptable by an advanced civilized mind. Has not God power to send down a man with special attributes and miracles? Then what is the necessity of Himself coming down?²⁸

Hela framställningen är på detta sätt en vädjan till den upplysta, bildade, förnuftiga människan och frågorna är formulerade så att läsaren skall övertygas om islams överlägsna förnuftighet på varje punkt. Efter ytterligare en uppräknings av förnuftiga drag i islam kommer slutsatsen:

So on a careful search into the conditions of the existing religions of the world, we find Islam alone answering to our complete satisfaction all the questions that have been raised in connection with the Religion of Man and Islam as such is the Religion of Man, the common religion of the entire humanity ... Prophet Muhammad (P.H.) is the universal teacher, the Quran is the universal book and Islam is the universal religion – the religion of the civilized mankind.²⁹

Det framgår av detta citat, hur universalismen kan förenas med förnuftigheten genom utvecklingstänkandet. Å ena sidan har alla profeter kommit från Gud och därför kan islam acceptera alla religioners uppenbarelser. Islam är inte exklusiv som andra religioner, så att den förkastar vad som uppenbarats av profeterna före Muhammed. Men samtidigt kan den inte acceptera en stor del av deras läror. Detta problem löses genom utvecklingstänkandet och inte genom hänvisning till förvanskningar. Därigenom markeras tydligare att islam är den religion som motsvarar den moderna, civiliserade människan. Men då menar man islam i dess fullkomliga form. Jesus förkunnade också islam, men hans anhängare kallade islam för kristendom. Först genom profeten Muhammeds uppenbarelser fick den universella religionen sitt riktiga namn, eftersom den då framträdde i sin slutgiltiga och fullkomliga form.³⁰ Den som nu bekänner sig till kristendomen är alltså anhängare av en lägre form av islam, som

²⁷ aa s 160 f.

²⁸ Karim s 166.

²⁹ aa s 168f.

³⁰ aa s 75f.

motsvarar en lägre utvecklingsnivå i mänsklighetens historia. För den "fullt utvecklade" människan finns bara en tänkbar religion – den fullt utvecklade islam, "the Religion of Man".

I Hammudah Abdalatis "Islam in Focus" finns ett kapitel som heter "The basic concepts of Islam". Under rubriken "The Concept of Religion" ger författaren först exempel på olika former av missbruk. Det finns många olika religioner i världen och de har ofta missbrukats i strider mot andra religioners bekännare. Religionerna bekämpar varandra eftersom de alla gör anspråk på att vara den enda sanna religionen. Men genom dessa strider har man skrämt bort människorna. De har också visat att alla har fel. Det kan bara finnas en sann religion, eftersom det bara finns en Gud och människorna är desamma genom historien. Människans natur och de grundläggande mänskliga behoven är desamma genom alla tider.

This conception leads to one conclusion, and that is: There is only one true religion coming from One and the Same God, to deal with the outstanding human problems of all times. This religion is ISLAM.³¹

Islam är enligt Abdalati inte den historiskt föreliggande religion, som uppstod genom Muhammeds förkunnelse. Alla sanna efterföljare till Abraham, Moses och Jesus är muslimer. De kan finnas bland alla religioners bekännare. Vilka är då muslimer? Författaren övergår här efter till att beskriva islams syn på sann religion för att därigenom besvara frågan vad islam och muslimer är. Sann religion måste vara något som leder människan på alla områden av livet. Den får inte beröva henne något värdefullt i livet eller lägga bördor på henne. Den måste frigöra hennes förmåga till sunt tänkande och rätt handlande. Sann religion skall utveckla det bästa hos människan, stärka hennes karaktär, göra henne lugn och harmonisk.

That is what true religion can do for humanity, and that is the concept of religion in Islam. Any religion which fails to bear these fruits is not Islam or, rather, is not religion at all, and any man who fails to draw these benefits from religion is not religious or God-minded.³²

Författaren har här på ett utpräglat apologetiskt sätt förenat universalism och exklusivitet i sin beskrivning av islam som den enda sanna religionen. Han börjar med att avvisa tanken på flera, lika sanna religioner. Det kan bara finnas en och denna tänkta fullkomliga religion kallar han islam. Därefter formuleras de krav man måste ställa på en sådan religion. Vid en jämförelse mellan denna idealreligion och världens olika religioner visar det sig att endast en håller måttet, nämligen islam. Islam accepterar alla andra religioner som gör skäl för namnet och den enda som gör det är islam.

Vi har nu sett hur apologeterna velat bevisa sanningen i de gudomliga uppenbarelserna med förnuftets hjälp. De allmänna bevisen för profeternas gudomliga uppdrag tvingar dem också att bevisa koranens särställning. Efter-

³¹ Abdalati 1978 s 33.

³² a a s 34.

som koranen är den fullkomliga uppenbarelsen för alla människor i alla tider måste dess budskap vara universellt. Innehållet i islam – den universella religionen – blir därför exklusivt: Endast i koranen finner vi den fullkomliga sanningen. Det kan bevisas med förnuftets hjälp.

3. Livet efter döden

I framställningar av islams troslära brukar tre artiklar vara grundläggande. Så är det t ex i Khurshid Ahmads bidrag till "Islam – its meaning and message", som heter "Islam: Basic Principles and Characteristics". Det heter där:

Thus the basic articles of Islamic faith are three, viz.:

- (a) Belief in the Unity of God
- (b) Belief in the Prophethood of Muhammad (peace be upon him) and in the guidance which he bequeathed; and
- (c) Belief in the Life-after-death and in man's accountability before God on the Day of Judgement.

Whoever professes these beliefs is a Muslim. And all these concepts are epitomised in the *Kalima*: "There is no God but Allah; Muhammad is His Prophet."¹

Den tredje trosartikeln intar en särställning. Man kan lägga märke till att den inte uttryckligen ingår i den trosbekännelse, som Ahmad säger sammanfattar de tre. Tydligt skall den anses finnas där implicit. På samma sätt kan man inte utan vidare härleda den med förnuftets hjälp. Det vanliga är att man i stället bygger på den andra trosartikeln och hävdar dess sanning på grund av att koranen – den fullkomliga uppenbarelsen – har givit oss kunskap om den. Det behöver inte innebära, att denna trossats är svagare bestyrkt än de övriga. Ordningen mellan trosartiklarna skall markera en inre systematik: Läran om Gud kan inses direkt av förnuftet. Läran om uppenbarelsen förutsätter denna trossats. Läran om livet efter döden bygger i sin tur på den andra artikeln. Trosläran är alltså uppbyggd som ett deduktivt system, där varje ny sats grundas på de föregående satserna och andra rationellt insedda sanningar.

Mawdudis "Towards Understanding Islam" innehåller att avsnitt med rubriken "Life after Death: a Rational Vindication". I inledningen heter det:

The fact is that whatever Muhammad (peace be upon him) has told us about life after death is clearly borne out by reason. Although our belief in that Day is based upon our implicit trust in the Messenger of God, rational reflection not only confirms this belief but also reveals that Muhammad's (peace be upon him) teachings in this respect are much more reasonable and understandable than all other viewpoints about life after death.²

Mawdudi går sedan igenom tre olika uppfattningar om livet efter döden och kommenterar deras överensstämmelse med förnuftet.

Enligt den första uppfattningen är allt liv slut med den biologiska döden. Anhängarna förnekar liv efter döden, eftersom de inte har sett någon uppstå

¹ Ahmad K 1976B s 33.

² Mawdudi 1978C s 122.

från de döda. Vetenskapen kan inte bevisa att det finns ett liv efter döden. Mawdudi avvisar detta som en helt ohållbar invändning mot läran om livet efter döden:

No man, not even the entire humanity, if it has not seen a thing, can claim that such a thing does not, or cannot, exist. This claim is illusionary and is out and out unscientific. No reasonable man can give it any weight.³

Den andra uppfattningen är läran om själavandringen. Den säger att man återföds efter sina gärningar: Ona människor blir djur och goda djur blir människor. Men vad fanns först, djuret eller människan? Vi hamnar i en ond cirkel, konstaterar författaren och avfärdar slutligen hela läran med orden: "This is simply absurd".⁴ Den tredje åsikten är islams lära om livet efter döden och domens dag efter världens undergång. Den innehåller fem påståenden, som alla bekräftas av förnuftet. Den första säger att världen skall gå under. Ingen kan förneka detta. Allt tyder på att krafterna i naturen verkar mot sin egen undergång. Utvecklingsläran säger oss också att allt går mot ett högre stadium. Då måste hela universum gå mot ett stadium där allt är mer fullkomligt än här.

Det andra påståendet säger att människan skall få liv igen. Det är lika möjligt som att hon har fått ett liv: "Not only is it a possibility, it is also a positive necessity, as will be shown later."⁵ Enligt det tredje är människans alla gärningar upptecknade och skall frambäras på domens dag. Detta bekräftas av vetenskapen, eftersom man nu vet att alla ljudvågor påverkar de föremål de träffar och kan bli återgivna. Därför måste också människornas handlingar ha gjort ett bestående intryck i tingen omkring oss.⁶

Som fjärde punkt kommer domen: Gud skall belöna alla goda gärningar och bestraffa alla onda. "What is unreasonable about that? Reason itself demands that God should hold His Court and pronounce just judgment."⁷ Detta motiveras med att människan kan göra ont på jorden utan att bli straffad. Hon kan göra gott utan att bli belönad. Alltså måste det finnas en rättvis värld som kommer efter denna. Där skall alla belönas efter förtjänst.⁸

Slutligen behandlas läran om himmel och helvete. Eftersom Gud håller dom och utdelar straff och belöningar, så måste det också finnas ett ställe där dessa utdelas. Mawdudi avslutar:

After considering all these questions, no reasonable person can escape the conclusion that the belief in life after death is the most acceptable to reason and common sense, and that there is nothing in it which can be said to be unreasonable or impossible. Moreover, when a true Prophet like Muhammad (God's blessing be upon him) has stated this to be a fact, and it involves nothing but what is good for us, wisdom lies in believing it implicitly and not in rejecting it without any sound reasons.⁹

³ Mawdudi 1978C s 124.

⁴ a a s 124.

⁵ a a s 125.

⁶ a a s 125f.

⁷ a a s 126.

⁸ a a s 126f.

⁹ Mawdudi 1978C s 128.

Detta resonemang är mycket typiskt. Det finns inga förnuftsargument emot läran om livet efter döden. Argumenten *för* är dels att uppenbarelsen bekräftar det, dels att det bara innebär vad som är gott för oss. Den senare typen av argument mötte också tidigare i framställningen: Det *bör vara* på ett visst sätt, tex att orättvisor i detta livet korrigeras i ett följande liv, och alltså *är* det också så. Denna typ av slutledningar från en värdering till ett påstående accepteras inte i Västerlandet och man kan fundera över vad det beror på att Mawdudi hänvisar till dem. I etiken förekommer ofta motsatt övergång, från påstående till värdering. Beror det på bristande logisk skärpa, är det ett medvetet argumentationsknep eller finns det en bakgrund i det islamiska tänkandet? Kanske kan också detta föras tillbaka till tawhīdläran. Gud gör det som är bäst. Om man ser världen som en skapelse av en Gud, som gjort allt fullkomligt, så blir gränsen mellan påståenden och värderingar inte lika självklar. Då måste idealen vara förverkligade.

Andra författare har tagit upp läran om livet efter döden på ungefär samma sätt som Mawdudi. Själv har han också behandlat den i sitt bidrag till "The Challenge of Islam". Intressant nog har han där inte diskuterat tron på själavandring som den andra uppfattningen om livet efter döden. I stället heter det:

Second, those people who do not deny the hereafter, but who depend on the intercession or atonement of someone to absolve them of their sins.¹⁰

Detta tycks vara riktat mot kristendomen och förkastas eftersom det inte skapar ett moraliskt ansvar i detta livet. Tydligt har denna förändring gjorts för att innehållet skall passa västerländska läsare.

Naomani tar i sin "Islamic Life and Practice" upp livet efter döden redan i andra kapitlet, efter läran om Gud men före läran om uppenbarelsen. Det betyder dock inte så mycket för innehållet. Hans huvudtanke är att livet efter döden kan bevisas förnuftsmässigt men att detaljerna endast kan bli kända genom profeterna.¹¹ Tron på livet efter döden ställs i koranen ofta samman med tron på Gud enligt författaren och i båda fallen måste vi lita på profeternas uppenbarelsen, men det finns också skäl för att tro på dem, som alla måste acceptera.

Det första argumentet är rättvisan. Många gör ont utan att straffas. Alltså måste det finnas ett liv efter detta, där de får sitt straff. Gud kan inte låta så stora orättvisor passera utan påföljd. Det andra skälet är att alla handlingar får en adekvat konsekvens. Eftersom det inte tycks ske i detta livet måste det äga rum i nästa. På det sättet kan Gud pröva människorna:

The great wisdom behind this arrangement is that if requital for good or evil was to be portioned out in this life, it would cease to be the trial God has intended it to be...¹²

¹⁰ Mawdudi 1978A s 12f.

¹¹ Naomani 1969 s 27–32.

¹² a s 30. Observera att författaren här måste ge avkall på budens förnuftighet för att bevisa läran om livet efter döden.

Det tredje skälet är att Gud vill ge mer av straff och belöning än denna värld kan presterar. Det finns inte så stor lycka i denna värld att det motsvarar vad Gud har avsett för sina trogna. Det finns inte ett sådant lidande som de otrogna enligt Gud förtjänar. Detta hänger samman med att världen i sin nuvarande form inte kan ge uttryck för hela Guds väsen. Men skapelsens avsikt är just att göra detta. Hur skall det kunna ske om man förnekar ett liv efter döden? "For this reason, also, the Hereafter becomes a necessity."¹³ Slutligen anføres den hälsosamma inverkan som läran om den yttersta domen har på moralen. Ju mindre ett folk tror på Guds dom, desto mer syndar det, enligt en allmän erfarenhet.¹⁴

"Philosophy of the Qur-an" är en originell bok, skriven 1938 av Hafiz Ghulam Sarwar men omtryckt minst åtta gånger, en så sent som 1976. Den innehåller långa matematiska beräkningar som skall bevisa universums enhet och därigenom tawhīdläran. I frågan om livet efter döden heter det:

And we do hold most strongly on rational, philosophical grounds that man's actions do not die. It is a natural consequence that God being just and benevolent must let those actions go on.¹⁵

Människans handlingar kan alltså inte utplånas. Detsamma gäller hennes själ, som vid döden går in i en lång väntan för att sedan åter väckas till medvetande. Därför är människans val i livet så viktiga.¹⁶

A D Ajijolas "The Essence of Faith in Islam" innehåller sex delar, om islam i allmänhet, om Gud, änglarna, Guds böcker, Guds profeter och om livet efter döden. Hela den sista delen är ett försvar för islams uppfattning och den avslutas med ett avsnitt som heter "Life after Death: A rational vindication". Detta är emellertid ett rent plagiat av motsvarande stycke hos Mawdudi. Det visar dels att författaren inte räknar med någon sorts upphovsrätt, dels att han inte har kunnat finna något bättre att skriva eller kopiera och det kan väl tolkas som att Mawdudis framställning står sig väl, trots att den bör vara minst tjugo år äldre än Ajijolas bok. Men Ajijolas framställning är intressant eftersom den dessutom innehåller vederläggningar av kristendomens och "utilitarismens" syn på livet efter döden.

Vad kan det bero på att författaren har valt just dessa? Han skriver tydligen i första hand för att stärka muslimer i deras tro. I företalet nämner han muslimer i Nigeria, som är hans eget hemland, men boken är tryckt i Pakistan och sprids genom islams kulturcentra i England, så den anses tydligen ha ett värde i Västerlandet. Ajijola har studerat i Väst och vänder sig till en västerländsk bildad läsekrets. Han säger själv att muslimerna i Nigeria saknar västerländsk bildning och det kan därför knappast vara för deras skull som han åberopar Nietzsche och Russell i sin framställning om livet efter döden.¹⁷ Boken är tydligen avsedd som en apologi för islam, användbar i Västerlandet, där kristendom och utilitarism anses vara typiska uppfattningar om livet efter döden.

¹³ a a s 31.

¹⁴ a a s 32.

¹⁵ Sarwar 1976 s 113.

¹⁶ a a s 168f.

¹⁷ Ajijola 1978A s ix, 251, 255.

Utilitarism står hos Ajijola för en materialistisk och ateistisk livsåskådning, som förnekar ett liv efter döden. Att han kallar den utilitarism tycks bero på att livet efter döden för honom i första hand är förknippat med etiken. Islams etik är metafysiskt grundad: Gud skall också straffa och belöna människorna efter deras lydnad mot hans vilja. Utilitarismen ville skapa en etik utan Gud och ett liv efter döden. Ajijola vänder sig inte mot deras etik utan mot förutsättningarna:

Yet all ethics based on utilitarianism is in the last resort based on the denial of the Hereafter.¹⁸

Men livet skulle bli obegripligt om vi begränsade synfältet till livet på jorden hävdar författaren. Dessutom säger vetenskapen att allt förgår och om vi då inte trodde på ett liv efter döden skulle vi bli förtvivlade.¹⁹

Kristendomen går till motsatt ytterlighet. Den utgår från att människan är syndig och världen ond. Det enda man kan hoppas på är Guds rike, som skall komma genom ett gudomligt ingripande och rädda de trogna från denna världens elände. Människan skall inte göra något annat än be och ångra sig. Hon kan inget göra för att denna världen skall bli bättre. De kristna delar världen mellan Gud och kejsaren. I den senare skall man som kristen inte ingripa, eftersom den skall styras efter egna principer och inte efter Guds vilja. Ajijola sammanfattar:

There was, in short, no dynamism in Christian Ethics at all. It was sordidly individualistic, other-worldly, pessimistic, fatalistic, negative, dogmatic, unprogressive, static.²⁰

Det är anklagelser som i hög grad påminner om vad kristna anklagat muslimer för. Men nu gäller det inte etik i första hand, utan livet efter döden. Ajijola menar, att de kristna inte lyckats förena en inomvärldslig etik, alltså en etik som syftar till att göra denna världen bättre, med en tro på livet efter döden. I stället har man flytt in i tron på det livet och lämnat denna världen åt sitt öde:

Christianity taught a positive hatred towards life on this earth, and, for the sake of a future Kingdom of God, all things earthly were to be fully renounced.²¹

Livet efter döden passiviserar människorna här på jorden och kristendomen blir därigenom en flykt från kravet på handling. Dessa ord erinrar om marxismens anklagelser mot kristendomen. Islam intar den rätta ståndpunkten mellan materialismen, som inte alls tror på ett liv efter döden, och kristendomen, som (nästan) bara räknar med detta liv. Islam utgår från att människan kan göra världen bättre med egna krafter och att hon gör det om hon har hopp om ett bättre liv efter döden och ett ansvar för den yttersta domen. Det är en grundtanke i det avsnitt som heter "The need of this belief".²²

Ajijola har också i andra sammanhang argumenterat utifrån "nödvändighe-

¹⁸ a a s 254.

¹⁹ a a s 255.

²⁰ Ajijola 1978A s 252.

²¹ a a s 250.

²² a a s 242–247.

ten" av ett visst förhållande. Hans lilla bok "Why I believe in Islam?" innehåller först 39 olika skäl att tro på islams sanning. Därefter följer ett kort avslutningskapitel med titeln "Necessity of religion". Författaren har tydligen befarat att några läsare inte är säkra på att man behöver någon religion. Därför åberopas en rad skäl för religionens nödvändighet. Det heter bl a att religionen ger grunden för moralen, kulturen, samhälls- och familjelivet, den utvecklar människans karaktär, hindrar henne från att handla omoraliskt och skapar den rätta balansen mellan detta liv och nästa. Allt detta gör också domen nödvändig.²³

De fundamentalistiska apologeterna framlägger alltså en utförlig argumentation för islams troslära. De lägger tyngdpunkten på de tre "trosartiklarna" om Gud, uppenbarelsen och livet efter döden. Här framträder ett typiskt fundamentalistiskt drag: Uppenbarelsens sanning bevisas med förnuftet. Det finns hos fundamentalisterna ingen tanke på att ställa dem emot varandra och kräva en underkastelse under uppenbarelsen mot eller över förnuftets insikt och instämmande. I likhet med modernismen vill de upprätthålla kravet på att människan med sitt förnuft skall kunna inse det berättigade i islams anspråk. Men förnuftet måste enligt deras framställning inse att uppenbarelsen innehåller ett budskap från den Gud som skapat människan och bäst vet hur hon skall leva. "Beviset" för uppenbarelsens sanning kan sedan utnyttjas som stöd för läran om livet efter döden.

Den argumentation som framläggs tycks till vissa delar vara avsedd för västerländska läsare. Det är möjligt att den i första hand vänder sig till muslimer i Väst som genom apologetiken skall inse att islam bäst motsvarar kravet på förnuftsmässighet i livsåskådningsfrågor. Det skulle i så fall göra en del av argumentationen begripligare. En läsare med västerländsk utbildning kan knappast acceptera bevisföringen. Varken det kosmologiska eller teleologiska gudsbeviset kan övertyga läsare som satt sig in i problemet genom studier i den västerländska diskussionen. Det förekommer också deskriptiva slutsatser utifrån normativa premisser på ett sätt som inte accepteras i Väst.

Allt detta kan emellertid förklaras utifrån den kunskapsteoretiska utgångspunkten. De fundamentalistiska apologeterna utgår från sina egna uppfattningar om sanning och kunskap. Deras förutsättningar framträder i den rationella argumentationen för islams trossatser. Det är ingen svårighet att avvisa deras bevisföring utifrån västerländska förutsättningar. Men detta skulle vara missvisande, eftersom man då kunde få uppfattningen att de inte kunde tänka klart – och det är inte där problemet ligger. Man kan i stället utnyttja de framlagda bevisen för att söka sig tillbaka och se vilka förutsättningar de bygger på. På det sättet kan man klarlägga den kunskapsteoretiska utgångspunkten och försöka bestämma vad ord som sanning, kunskap, förnuft och förnuftig (rationell) står för. Uppgiften blir då att försöka klarlägga och förstå förutsättningarna för apologeternas tänkande, inte att avvisa dess konsekvenser.

²³ Ajjola 1978B s 54–63.

C. Förnuft och människosyn

Den föregående framställningen om förnuft och tro har pekat på en motsättning – eller åtminstone en skenbar sådan – i islams inställning till förnuft och uppenbarelse. Å ena sidan framhävs förnuftets roll, både induktivt och deduktivt. Islams innehåll framspringer spontant ur människans förnuft och kan logiskt härledas med dess hjälp. Å andra sidan används detta förnuft för att bevisa uppenbarelsens nödvändighet. Förnuftet används alltså för att dess egen otillräcklighet skall bevisas. Det tycks innebära att dess betydelse upphävs.

Denna uppfattning förstärks av att vissa författare uttalar sig mycket positivt om islams förnuftighet men samtidigt kan hävda att dess tro inte är möjlig att uppnå enbart med förnuftets hjälp. Det heter tex hos Karim:

The existence of God is a self-evident and axiomatic truth . . . As it is an axiomatic truth that one is equal to one and not two, so it is equally an axiomatic truth that there is God. The existence of God is gained primarily by faith and not by argument. No argument and no amount of reason can fully convince a man of the existence of God as He is inconceivable and beyond intelligence.¹

Författaren säger här att Guds existens inte kan bevisas med förnuftets hjälp. Men det är inte utan vidare uppenbarelsen han ställer emot förnuftet. Visserligen talar han om tro, men samtidigt säger han att Guds existens är en självklar sanning, lika uppenbar som identitetslagen i logiken. Att Gud existerar är en sanning som omedelbart inses och i så fall måste ju förnuftet på något sätt vara inkopplat. Det är då inte förnuftets förmåga till induktivt och deduktivt tänkande som kommer till användning utan snarare vad som i Västerlandet brukar kallas "omedelbar insikt".

Detta har anförts som exempel på risken för begreppsförvirring. Det går inte att använda ordet förnuft utan att ange vad det står för hos apologeterna. Det får sin betydelse utifrån deras helhetssyn på Gud och människa. Förnuftets begränsning är betingad av människans ställning som skapad. Dess storhet och betydelse beror på att människan är Guds skapelse som fritt skall förverkliga hans vilja med skapelsen. Vi måste därför först studera dessa frågor för att mot den bakgrunden bestämma islams förnuftsbegrepp.

1. Förnuftets begränsning

Den apologetiska litteraturen sätter förnuftet högt. Men den innehåller också många uttalanden om förnuftets begränsning och i samband därmed varningar för en överskattning av förnuftet. Detta är nyckeln till en förståelse av de motstridiga utsagorna om förnuftets resurser. Förnuftet har liksom den övriga skapelsen en dubbel ställning. Såsom skapad är den fullkomlig och ofullkomlig: fullkomlig som Guds skapelse men ofullkomlig i förhållande till sin skapare. Vi skall se några exempel på hur detta framställs.

¹ Karim a a s 101 f.

Kausar Niazi har sammanställt en elementär översikt över islams tro med titeln "Fundamental Truths", utgiven av Muhammad Ashrafs förlag i Lahore. Den utvecklar trosläran med ett apologetiskt tonfall, som framgår redan av rubriken på kapitel två: "Tauhid not agianst reason." Författaren inleder med kritiska invändningar mot tawhīd-läran. Han hänvisar så till en imam som har anfört följande gemäle:

... the doctrine of Unity is not against reason, he holds, it is BEYOND reason. The limited human intellect is unable to grasp the doctrine's profundity. An animal, if it were told, would not comprehend that Man can fly. But if it were to say (because it cannot understand such matters with its limited intelligence) that it was impossible for Man to fly, all one could say was that the animal was, after all, an animal.¹

Det står här först att tawhīd-läran är så höjd över förnuftet att människan inte kan uppfatta dess djup. Men exemplet med djuret och människans förmåga att flyga handlar inte om förståelsens djup utan om tvivel och invändningar: Djuret har så begränsad intelligens att det förnekar människans förmåga att flyga. Om en människa på samma sätt förnekar Guds tawhīd, måste vi konstatera att hon – när allt kommer omkring – inte är mer än människa. Därmed är hennes omdöme underkänt och hennes protester diskvalificerade. Hon uttalar sig om något som går utöver hennes förstånd och därför behöver hennes påstående inte beaktas.

Människan är skapad och därför kan hon inte bedöma eller kritisera den som skapat henne. Han har ju visat sig överlägsen henne genom att skapa henne. Det är Gud som skapat människan och inte tvärtom. Vi måste inse att vi befinner oss i den situationen och avstå från att bedöma Gud utifrån vårt begränsade förnuft. Därför skall vi inte påstå att det som vi inte begriper är oförnuftigt:

It follows that to declare something one does not understand as unreasonable is shallow ignorance.²

Detta är ett principiellt mycket viktigt uttalande. Det visar att man inte kan orientera begreppet förnuftigt utifrån människan. Om hon skall kunna säga: "Detta begriper jag inte, men mitt förstånd är begränsat, så därför kan det vara förnuftigt ändå", så måste ordet förnuftig betyda något annat än vad man vanligen menar i Västerlandet. Där kan man ju också säga att religiösa trossatser går över eller mot förnuftet men att de ändå är sanna eftersom människans förnuft är begränsat. Det brukar dock inte innebära att man kallar dessa satser förnuftiga så som det sker hos Niazi. Han använder ordet förnuft, men orienterar innebörden utifrån Gud. Det visar dels att han är mån om trons förnuftighet, dels att detta inte får uppfattas på ett antropocentriskt sätt. Islams lära är förnuftig men den har en gudomlig förnuftighet och det gör att den är höjd över det mänskliga förnuftets invändningar.

Mawdudi diskuterar i skilda sammanhang frågan om förnuftets förmåga att

¹ Niazi 1975 s 5.

² Niazi 1975 s 6.

leda människans rätt – och fel. I sin bok "Fundamentals of Islam" tar han karakteristiskt nog upp frågan under rubriken "Meaning of Islam" och inleder där med att beskriva islam som lydnad mot och överlåtelse till Gud. Bland olika kännetecken tar han upp följande:

Again, only that person is a Muslim who puts back his own wisdom, worldly customs and everybody's advice except that of God, and consults in every matter God's book and the sayings of the Holy Prophet... In contrast to this, a person is certainly not a Muslim... if he comes to know the specific instructions of the Quran and *Sunnah* and reacts to it by saying: 'It does not appeal to my intellect, so I will not accept it...' ³

Att vara muslim innebär alltså att använda förnuftet på rätt sätt. I den lilla boken "The Religion of Truth" går han igenom olika sätt att finna "al-Deen", som skall beteckna den rätta livsvägen, det rätta sättet att tänka och handla.⁴ Var finner vi den rätta ledningen? I kapitel IV undersöks fyra möjligheter, som alla förkastas: begär och önskningar, förnuft, vetenskap och historia. Om förnuftet heter det bla:

The judgements and reason rest upon the material that the senses perceive. If the information they give is defective and incomplete, or distorted, and coloured its decision would be fallacious. ... In view of these limitations which are inherent in reason, it would hardly be worthwhile to burden it with the task of formulating the system of life for mankind.⁵

På liknande sätt avfärdas vetenskapen som en hjälp att besvara de yttersta frågorna i livet. Det heter:

... as far as the ultimate problems of life are concerned, science can hardly unravel its mystery. This is so because man does not possess the means to approach the ultimate reality.⁶

I dessa texter framträder förnuftets begränsning som orsak till att det inte kan besvara livets viktigaste frågor och formulera "al-Deen". Frågan är nu hur denna begränsning skall uppfattas. Hos Niazi kan man få uppfattningen att begränsningen ligger i människans ställning. Förnuftet är i sig själv under alla omständigheter otillräckligt:

... faith emerging from argument and reasoning cannot be reliable because it keeps revolving around argument. The faith of a debator is never free of danger. Faith in a doctrine is not merely its intellectual exposition but also its mental assimilation.⁷

Dessa formuleringar ligger på gränsen till antiintellektualismen. De tycks antyda att människan behöver något utöver förnuftet för att kunna tro på rätt sätt. Men Niazi behöver inte avse något utöver förnuftet. Han kan också mena något som talar till förnuftet på ett mera direkt sätt än logiska argument.

Denna syn på förnuftet som otillräckligt till sin natur återkommer hos Mawdudi då han talar om att människan skall underordna sig Guds vilja eftersom

³ Mawdudi 1978C s 21f.

⁴ Mawdudi 1974A s 3f.

⁵ Mawdudi 1974A s 23.

⁶ a s 25.

⁷ Niazi a a s 17.

hon själv inte har möjlighet till den säkerhet och överblick som Gud har. Samma tanke uttrycks av Naomani med orden:

The limited wisdom that has been granted to us may suffice us to a greater or lesser extent, for the everyday needs of the world, but it is quite incapable of uncovering for us the pleasure of God so that we can know for ourselves what He requires of us and order our lives accordingly.⁸

Men hos Mawdudi finns också ett annat sätt att beskriva otillräckligheten. Det framträder då han diskuterar om våra begär och önskningar kan leda oss till kunskap om det rätta sättet att leva. Det kan de inte, eftersom människan har en inre svaghet. Begären kan inte tjäna som en trygg och pålitlig ledare:

On the contrary it has often served to mislead reason and becloud the rational approach. ... This is an inborn weakness of human 'desire'.⁹

Det är inte bara så, att människan saknar möjlighet att själv komma till insikt om det rätta. Det är också så, att hennes resurser missbrukas, så att hon använder förnuftet på fel sätt och till fel ändamål. Hennes begär leder henne vilse och det gör henne oförmögen att finna "al-Deen" med förnuftets hjälp.

Enligt denna uppfattning finns det olika krafter i människan som drar åt olika håll. Det avgörande för den enskilda människans liv och utveckling är vilken av dem som segrar. Denna bild av människan återkommer hos flera författare. I "The Challenge of Islam" är den utförligt framställd av al-Attas. Människan har två själar, skriver han. Den ena är den högre, förnuftiga, och den andra är den lägre, djuriska eller köttsliga. Den förnuftiga själen skall vara kung och härska över den djuriska som skall underkasta sig och lyda helt.

The effective power and rule exercised by the rational soul over the animal soul and the subjugation and total submission of the latter to the former can indeed be interpreted as *din*, or as *islam* in the subjective, personal, individual sense of the relationship thus established.¹⁰

Den förnuftiga själen är den högre och det är den som skall styra hela människan men det kan inte ske utan en ständig kamp mot den lägre delen av människan, som vill tillgodose hennes kroppsliga eller djuriska behov. Det är en aristotelisk tanke som här kommer till uttryck: Människan skiljer sig från djuren genom sitt förnuft. Hon måste utveckla det för att bli människa. Annars lever hon som ett djur. I det islamiska sammanhanget utformas detta så att människan genom sitt förnuft kan lära känna Guds vilja för att sedan låta den bestämma hur hon skall leva. Det djuriska skall inte utplånas genom tex askes utan det skall utvecklas genom att användas på ett förnuftigt sätt. Det kroppsliga har sitt värde som Guds skapelse men bara om det används enligt Guds vilja, dvs på ett förnuftigt sätt. Annars blir det till skada för människan.

Det finns hos människan en medfödd dragning till det lägre goda, det som tillfredsställer hennes kroppsliga begär och tillfälliga behov. Det är detta som

⁸ Naomani 1969 s 35.

⁹ Mawdudi 1974A s 22.

¹⁰ Al-Attas 1978 s 46.

gör att de apologetiska författarna kan kalla henne *svag* men däremot aldrig ond. Det är därför mänskliga tankar och ideologier är otillräckliga. Ajjola, som har en hög tanke om människans förnuft, kan ändå skriva:

The fundamental characteristic of Islamic Ideology is that it is not a man-made system but the one revealed by the Creator Himself. That is why it is altogether different and dissimilar from other ideologies which are the results of human thinking and human efforts and hence are full of weaknesses, loop-holes and imperfections.¹¹

Nasr framställer på samma sätt människan som svag. Det hänger samman med hennes ställning som skapad varelse.

Man needs revelation because although a theomorphic being he is by nature negligent and forgetful; he is by nature imperfect. Therefore he needs to be reminded.¹²

Men svagheten ligger inte i att vi är något som Gud inte vill utan i att vi inte vill utvecklas till det som Gud har avsett. Synen på förnuftet som ledstjärna för den rätta utvecklingen av det mänskliga återkommer här. Det heter om människan:

He has in himself the possibility of being God-like but he is always in the state of neglecting this possibility. That is why the cardinal sin in Islam is forgetfulness. It is negligence (ghaflah) of what we really are.¹³

Det framgår av dessa rader att synden uppfattas som något negativt, som en försummelse. Det grundläggande felet hos den svaga människan är inte vad hon gör utan vad hon försummar att göra. Hon underlåter att utveckla sin sanna mänsklighet. Hon borde göra detta genom att med förnuftets hjälp ta reda på sanningen om människans uppgift på jorden. Denna frestelse till försumlighet ligger alltid på lur och hotar människans rätta utveckling. Detta förklarar hur förnuftet ibland kan framställas som av naturen oförmöget att lära känna Guds vilja och ibland kan kallas vilselett av lägre drifter. De båda uppfattningarna kan förenas, om man ser det som naturligt för människan att låta sig förledas till försumlighet. Då blir det teoretiskt möjligt för henne att med förnuftets hjälp nå kunskap om Gud men praktiskt omöjligt, eftersom hon är för svag för att genomföra det. Denna svaghet är en följd av människans dubbla natur och den är en förutsättning för hennes frihet, som är en del av gudsligheten och ett villkor för utvecklingen av det sant mänskliga.

2. Frihet och ledning

De apologetiska författarnas syn på förnuftet måste förstas mot bakgrund av deras uppfattning om människans ställning och uppgift i skapelsen. Vi har i föregående avsnitt sett vad det innebär att människan är skapad. Vi skall nu se vad det innebär att hon är skapad till Guds avbild och ställföreträdare på jorden.

Människan är enligt de apologetiska författarna insatt av Gud till att förvalta

¹¹ Ajjola 1978 B s 39 f.

¹² Nasr 1975 s 22.

¹³ a a s 23.

hans skapelse (se ovan kap I B). Som Guds avbild har hon fått fri vilja. Gud handlar inte med människan utan genom henne. Hans vilja skall utföras på jorden av den ställföreträdare han har insatt. Men då måste han överbringa kunskap om sin vilja till människan. Denna fråga behandlas av M Hamidullah i "Introduction to Islam". Han skriver:

God being invisible and beyond all physical perception, it was necessary to have some means of contact between man and God; otherwise it would not be possible to follow the Divine will.¹

Författaren beskriver sedan utförligare människans situation. Gud har skapat alla våra anlag, som är av skilda slag men alla kan utvecklas. Vi kan utsättas för påverkan till både det onda och det goda. Genom Guds nåd kan vi skilja ont från gott så att vi vet vad som är rätt och skall eftersträvas. Med detta vill han tydligen säga att människan helt och hållet är Guds skapelse men att hon har dubbla anlag – för gott och ont –, vilket ger henne uppgiften att med Guds hjälp utveckla de goda anlagen. Gud behöver därför kontakt med människan. Hur skall det gå till?

There are several ways of establishing contact or communication between man and God. The best would have been incarnation; but Islam has rejected it. It would be too degrading for a transcendent God to become man, to eat, drink, be tortured by His own creatures, and even be put to death.²

Inkarnationens väg att upprätta kontakt mellan Gud och människan är alltså utesluten. Så övergår Hamidullah i stället till att behandla olika möjliga metoder. Han börjar med den "svagaste", drömmen, och konstaterar att enligt profeten är goda drömmar ingivna av Gud och leder människan i rätt riktning. Nästa kontaktväg är intuitionen som kan hjälpa människan att tex komma på lösningen till svåra problem.³

Det ord som återgetts med intuition, ilka, är härlett av stammen lky, som har grundbetydelsen möta, stöta på, finna. Ilka betyder ungefär kastande. Närmast högre form av gudskontakt kallas ilham, som betyder inspiration eller instinkt. Det kommer av roten lhm, som i en kausativ verbform betyder "få någon att svälja" eller inspirera. Denna inspiration kan en hängiven gudsdyrkare få uppleva under korta ögonblick. Då klarnar allt det man tidigare inte kunde tro eller förstå och efter det följer en ny känsla av övertygelse och insikt i sanningen.⁴

Men den högsta formen av gudskontakt återstår ännu. Det är wahy, som brukar översättas med uppenbarelse. Roten why har betydelsen inspirera eller uppenbara, men detta är mer än en vanlig inspiration. Det är en uppenbarelse från Gud som förmedlas till en profet av en himmelsk budbärare.⁵ Denna

¹ Hamidullah 1974 s 52.

² a a s 53.

³ a a s 53.

⁴ Hamidullah 1974 s 53.

⁵ a a s 54.

förteckning över olika former av gudskontakt skall visa att Gud inte lämnat människan utan ledning. Tvärtom har han utnyttjat alla tänkbara möjligheter att på olika sätt delge människan sin vilja. "Guds ledning" är ett dynamiskt begrepp. Det finns vissa gränser för vad Gud kan göra: inkarnation är tex en omöjlighet. Men inom dessa gränser finns det inget som begränsar Guds möjligheter att med alla tänkbara metoder lära människan vad han vill.

I sin strävan att leda människan rätt är Gud ständigt aktiv och handlande. Människan kan inte avgöra vilka vägar Gud skall – eller inte skall – gå för att ge henne kunskap. Människorna måste vara öppna för alla möjligheter och tacksamt ta emot alla olika former av ledning. Guds uppfinningsrikedom får inte motarbetas av människans tvivel eller tveksamhet. Människan måste vara beredd att se Guds ledning i allt som händer henne och i alla infall som "drabbar" henne. Inför alla livets skiftande upplevelser skall hon fråga sig: "Vad kan Gud vilja säga mig med detta?"

Därför finns det ingen gräns mellan olika typer av sådana upplevelser, som skulle göra några mer tillförlitliga eller sanna än andra. Det finns ingen anledning att skilja mellan olika kunskapsvägar och kalla några mer förnuftiga än andra. I Västerlandet brukar man räkna de intersubjektiva kunskapsvägarna till de vetenskapligt legitima och kalla en övertygelse grundad på dessa "kunskap", under det att annan övertygelse kallas för "tro". Men hos apologeterna gäller det den enskildes personliga upplevelse av gudomlig ledning och då har intersubjektivitet inget värde. Det viktiga är att människan i sina erfarenheter kan urskilja Guds ledning. Om hon sedan vidarebefordrar sin nyvunna insikt till andra, är det inte fråga om att "bevisa" den utan att hjälpa dem till samma upptäckt. Vi måste utgå ifrån att grundfelet hos människan är glömska och försumlighet. Den som blir påmind om något han glömt blir ju glad och tacksam för påminnelsen. Han kräver inte bevis för att det han glömt bort är sant.

Det är därför de apologetiska författarna räknar med olika former av ledning utan att gradera dem efter "förnuftighet". I inledningen till "The Qur'an – basic teachings" står det:

God guides man—in fact the whole of creation—in a number of ways. Instinct, intuition, inspiration and prophetic dreams are some of the means.⁶

I samma anda fördömer Muhammad Qutb övertron på vetenskapen i inledningen till "Islam—the misunderstood religion". Han förebrår vetenskapen att den inte vill tro på det den inte kan bevisa:

They deny that man, confined as he is within the limitations of his sensory organs, can ever have any contact with the Unknown—not even a glimpse of it through telepathy or dreams. They repudiate all these not because they have proved them to be mere illusions but simply because the experimental science with its inadequate instruments has not yet been able to fathom their mystery, as it pleased God to reserve these as something above and beyond the field of human perception.⁷

⁶ Irving 1979B s 28.

⁷ Qutb, M s 36, Qutb, M 1976 s 251.

Dessa ord är riktade mot vetenskapen, men den avslutande bisatsen innefattar människans hela kunskapsförmåga på ett sätt som erinrar om Niazis ovan refererade liknelse med djuret, som inte trodde att människan kunde flyga.

Qutbs syfte är sannolikt att ta avstånd från vetenskapens invändningar mot drömmar och telepati som kunskapsvägar. Han vill försvara tanken på att människan kan få kunskap om Gud på andra sätt än de vetenskapliga. Däremot vill han inte underkänna det mänskliga förnuftet i allmänhet och hävda att Guds handlande strider mot detta. Tvärtom har han tidigare i samma kapitel sagt att islam inte erkänner någon motsättning mellan förnuft och religion.⁸ Intressant nog är också den sista bisatsen i citatet ovan struken i den version av texten som ingår i "Islam—its meaning and message." Däremot är hela den not bevarad som närmare utreder innebörden i begreppet telepati och ger exempel på dess betydelse från islams äldsta historia.

"Guds ledning" kan ha många olika former. Gud har en obegränsad frihet i valet av metoder. Denna frihet och uppfinningsrikedom från Guds sida är betingad av människans frihet att lyssna och lyda eller glömma och gå vilse. Gud har skapat människan till sin avbild, med förnuft och fri vilja. Han skulle förneka sina planer om han tvingade människan till lydnad. Då hade han gått förbi förnuftet och gått emot den fria viljan. Människans gudslighet innebär att Gud måste tala till förnuftet för att på så sätt få människan att frivilligt och på grundval av en klar insikt om det rätta lyda hans vilja. Människan får inte lyda av tvång — då är hon inte fri. Hon får inte lyda i blind underkastelse, dvs utan att själv förstå varför — då handlar hon utan insikt.⁹

Det är därför det heter ledning och inte styrning. Människan måste själv upptäcka, förstå och följa alla de "vägvisare" Gud erbjuder henne i livet och världen. Han kan inte tvinga henne att gå en viss väg. Därför måste det finnas så många vägvisare att människan inte kan missa dem. Gud söker människan på alla upptänkliga sätt för att få henne att inse vad som är det rätta i livet. Friheten innebär att människan från början är "nollställd". Hon har inte någon dragning åt gott eller ont som styr henne åt ettdera hållet. Men inriktningen mot det lägre är lika stark som den andra och det är farligt nog:

Inspirations may come from someone other than God also, such as the evil suggestions coming from Devil.¹⁰

Det är människans frihet och risken för att hon väljer fel som gör att Gud vill utnyttja alla möjligheter till ledning. Han har en oskattbar fördel framför djävulen: Han har sanningen på sin sida. Den onde måste förvillan och förleda människan men Gud behöver bara få henne att tänka. Kunskapen om det rätta är återerinring. När människan stannar till och tänker så upptäcker hon att Guds vilja är det rätta sättet att leva. Frestarens farligaste vapen är människans glömska och försumlighet. Hon glömmar vem som har gett henne livet och

⁸ Qutb, M s 33, Qutb, M 1976 s 250.

⁹ Se text Qutb, S s 3 f.

¹⁰ Hamidullah 1974 s 52.

försummar att lyda givarens vilja. Hon glömmer vad som väntar henne efter detta livet och försummar sitt ansvar inför den yttersta domen.

Därför är alla former av Guds ledning lika värdefulla. De har nämligen en egenskap gemensam: De kan påminna människan om det hon glömt, så att hon erinrar sig det rätta och frivilligt följer det. Det är mot den bakgrunden vi nu skall försöka bestämma vad begreppen kunskap och förnuft innebär.

3. Kunskap och människosyn

I västerländsk kunskapsteori är begreppen förnuft och kunskap nära förknippade med varandra. Båda är bestämda utifrån människan. Ordet förnuft kan användas på olika sätt, vilket framgår av att avledningen "förnuftig" och motsvarande latinska ord "rationell" har flera betydelser. Om man utgår från förnuftet som kunskapsväg för att skilja det från sinnena så betyder förnuftig det som människan själv kan tänka ut med hjälp av sin omedelbara insikt, induktion och deduktion. Rationella filosofiska system som Spinozas utnyttjar i regel endast omedelbar insikt och deduktion.

Förnuftig eller rationell kan också innebära det som tar avstånd från eller vägrar acceptera andra kunskapsgrunder än de som är legitima. I en antropocentrisk kunskapsteori som den västerländska blir intersubjektivitet grunden för legitimitet. Det som andra kan kontrollera genom tänkande och sinnesförnimmelse betraktas som sant och denna typ av rationalism innebär att endast detta accepteras som kunskap. Annan övertygelse betecknas med västerländsk terminologi som "tro".

I båda fallen finns det ett nära samband mellan förnuft och kunskap. En rationalist i den första betydelsen av ordet betraktar den förnuftsgrundade kunskapen som den säkraste eller enda säkra. En rationalist i den andra betydelsen kallar endast det kunskap som är "förnuftigt" att tro på, dvs det intersubjektivt kontrollerbara. Kunskap orienteras utifrån människan. Det människor accepterar med sitt förnuft betraktas som sant och betecknas som kunskap.

Hos de apologetiska författarna är perspektivet ett helt annat. För dem är Gud utgångspunkten. Kunskapens syfte är inte att utforska världen utan att lära sig leva rätt. Därför kan man säga att sann kunskap innefattar tro. Det framgår av detta att begreppen tro och vetande definieras på ett speciellt sätt utifrån helhetssynen på Gud och världen.

Låt oss börja med kunskapsbegreppet! Hamid Algar har bidragit till "The Challenge of Islam" med en uppsats som heter "Islam and the Intellectual Challenge of Modern Civilization". Den innehåller bl a en framställning om islams syn på sanningen. Det heter där:

Islam also challenges notions of truth and authority that are current in the modern world. Truth is commonly seen by modern man as originating on the plane of individual experience or reflection, not on a plane superior to him ... To make truth dependent on man's perceptions and experiences of it is, however, to bid farewell to the notion itself ... Truth by virtue of its nature must be indifferent to the varying circumstances of those

who perceive it. Now Islam makes it plain to man that truth is not of his own definition but resides with God, and is, in a sense, external to man.¹

Algar framhäver att sanningen inte kan bestämmas utifrån människan eftersom hon är svag. Människans väsentliga egenskaper är alla gåvor från Gud. Det gäller också kunskapen om sanningen. Människans svaghet gör att hon behöver transcendent auktoriteter. Om hon förkastar dem har hon inget fast att hålla sig till. Det kan man se i Västerlandet, där föraktet för auktoriteter lett till "the visibly growing anarchy of Western society". Speciellt allvarligt är detta på religionens område. Kristendomen har inte kunnat hävda en transcendent auktoritet och det har lett till allmän upplösning. Utom kristendomen märks det som "pseudo-religious cults" och inom kristendomen som reformation, avmytologisering och ateistisk teologi.²

Algar utnyttjar här svagheten i den västerländska definitionen på kunskap. Den leder oundvikligen till att "sanningen" kan förändras. Satser som tidigare ansågs sanna är nu övergivna och vad vi nu betraktar som sant kan ifrågasättas i framtiden. Algar avser att väcka tvivel på den kunskapssyn vi nu har i Västerlandet. Syftet med hans uppsats är utmaningen. Ordet "challenge" ingår i titeln på boken, på uppsatsen och i det citerade styckets inledning. Han vill visa att den västerländska kulturen vilar på en löslig grund, medan grunden för islam är fast och orubblig. Västerlandet sätter sin tro till människan och islam till Gud. Det visar att begreppet sanning och kunskap aldrig kan betyda detsamma i de båda kulturerna. Algar utnyttjar denna motsättning för att framhäva uppenbarelser, men detta måste förstås mot bakgrund av hans syfte: utmaningen. Han vill visa svagheten i den västerländska tron på förnuftet. Han säger dock inte att förnuftet är oförmöget att ge oss kunskap eller att det alltid leder oss vilse. Det är övertron på förnuftet som har fört Västerlandet mot sammanbrottets gräns.³

Al-Attas kritiserar också den västerländska uppfattningen om kunskapen, men med en annan utgångspunkt. I Västerlandet ser man enligt honom människan som "a physical entity and a rational animal being". Det gör att man bara söker den kunskap som människan har nytta av här på jorden och för sitt sociala liv. Den västerländska kunskapen syftar till att fostra goda medborgare, men islam vill med sin kunskap fostra goda människor. En god människa är också en god medborgare men motsatsen behöver inte gälla. För att bli en god människa måste människan också ha kunskap. Al-Attas skriver:

Thus we see that, already in this most fundamental concept of life—the concept of knowledge—Islam is at variance with Western civilization, in that for Islam (a) knowledge includes faith and belief (*iman*); and that (b) the purpose for seeking knowledge is to inculcate goodness or justice in man as man and individual self and not merely in man as citizen or integral part of society; it is man's value as real man, as spirit, that is stressed, rather than his value as physical entity measured in terms of the pragmatic or utilitarian sense of his usefulness to state and society and the world.⁴

¹ Algar 1978 s 292 f.

² a a s 293 f.

³ Algar 1978 s 290 f.

⁴ Al-Attas 1978 s 60.

Al-Attas framhäver sambandet mellan kunskapsbegreppet och människosynen. Han konstaterar först att kunskap är livets grundläggande begrepp. Det synes innebära att den viktigaste förutsättningen för ett riktigt liv är kunskap. Den som inte känner till sanningen kan inte leva rätt. Men vad är det då för sanning? Västerlandet betraktar människan som enbart en fysisk varelse, som ett tänkande djur. Därför har man i Väst inriktat sig på en kunskap som skall gagna och fostra henne för detta livet. Men därmed har man berövat människan hennes mänsklighet. Islam däremot tar sikte på människan "as real man, as spirit". Som sådan behöver människan en annan kunskap, som också innefattar tro. Med tro menar han sannolikt den högre kunskap, som människan får direkt av och om Gud.⁵

Vad är det alltså som kan kallas kunskap enligt de fundamentalistiska apologeterna? Vi har funnit att två krav skall vara uppfyllda. Den skall vara grundad på gudomlig auktoritet och den skall syfta till människans moraliska förbättring. Det innebär att begreppet kunskap ligger mycket nära begreppet Guds ledning. Det som förtjänar beteckningen kunskap är samtidigt så beskaffat att det kan tjäna som ledning till ett liv enligt Guds vilja. Detta kunskapsbegrepp måste förstas utifrån islams syn på Guds enhet och människans uppgift som fri och förnuftig ställföreträdare i den skapade världen.

Detta är alltså ett kunskapsbegrepp som inte har något gemensamt med det västerländska. Det är helt orienterat utifrån Gud. Kunskapen måste därför på något sätt bekräftas av honom. Människor kan inte garantera sanningen. Även om alla människor är överens om något i dag så kan det vara annorlunda i morgon. Kunskapen skall dessutom syfta till att göra människan god. Det innebär att den inte bara innehåller fakta utan också värderingar. Den skall tala om för människor vad som är rätt och fel.

Det kan vara detta al-Attas vill framhäva när han säger att kunskap enligt islam också innefattar tro. Tro är då en högre form av kunskap som människan får genom ett direkt möte med Gud. Den lägre kunskapen kan människan skaffa sig genom egna ansträngningar men den högre kan bara ges henne av Gud. Denna högre kunskap säger människan att hon är Guds skapelse och ansvarig inför honom för sitt liv. Den lägre, förvärvade kunskapen gör människan förvirrad eftersom den inte kan säga henne vad som är livets mening. Den högre kunskapen däremot skapar mening i den lägre och i hela livet för övrigt.⁶

Tro är alltså inget som står i motsättning till kunskap. Det används inte som beteckning på en lägre grad av övertygelse eller en övertygelse grundad på intrasubjektiva skäl. Tron är en del av den kunskap som människan får då hon följer Guds ledning. Al-Attas markerar islams intellektualism genom att kalla kunskapen det mest grundläggande begreppet i livet. Tron blir en del av kunskapen. Det är den del som bestämmer det yttersta målet i människans liv, det som gör henne till människa genom att sätta henne i relation till Gud.

⁵ a a s 54–60.

⁶ Al-Attas 1978 s 54–58.

Hur skall då människan få denna kunskap? Vilken roll spelar förnuftet i kunskapsprocessen? Vi har mött en rad olika uppgifter om förnuftet och några av dessa tycks strida mot varandra. Vi måste därför undersöka dem närmare för att se om detta är fallet.

Vi kunde redan från början konstatera att de fundamentalistiska apologeterna hade en hög tanke om förnuftet. Det kan beskrivas som både ursprung till och grund för gudskunskapen. I detta kapitel har vi mött mer skeptiska formuleringar, som talat om förnuftets begränsning. Men är det samma förnuft som bejakas i vissa sammanhang och förnekas i andra? Vi skall först bestämma vad ordet står för då det används positivt för att sedan se i vilken mån detta överensstämmer med ordets betydelse i mer kritiska uttalanden. Det kan då visa sig att betydelsen skiftar, så att det föreligger en motsägelse i ord men inte i sak.

När apologeterna uttalar sig positivt om människans förmåga att få gudskunskap genom förnuftet, så menar de hennes förmåga att på egen hand komma fram till kunskap om Gud. Bakgrunden till detta är tawhīdläran, skapelsesynen och människouppfattningen. Guds vilja återspeglas i den skapade världen. Han är verksam i allt som sker. I alla våra upplevelser kan vi se spår av Guds handlande. Människan är en förnuftig varelse, dvs hon kan skilja sanning från lögn och rätt från orätt. Därför kan hon avläsa Guds vilja i skapelsen och på det sättet få kunskap om vad Gud vill med hennes liv.

Att få kunskap om Gud genom förnuftet innebär alltså inte bara att utnyttja rationell spekulat. Om människan skall lära känna Guds vilja får hon inte begränsa sitt kunskapsökande till vissa kunskapsvägar. Hon måste vara öppen för alla de metoder som Gud använder för att leda och påminna henne. Hon måste först utnyttja de intersubjektiva upplevelserna, eftersom redan de kan leda henne en bit på väg. Hon måste iakttä vad som händer omkring henne, samla erfarenheter och dra slutsatser. Hon kan också utgå från sin egen existens och med deduktiv metod härleda grunderna i islams troslära.

Det finns ingen verklighetsflykt i kunskapsteorin som gör att man skall försöka utplåna intrycken av den omgivande sinnevärlden och nå en högre verklighet genom "inre skådande". Tawhīdläran gör vaktjänst mot den dualism mellan andligt och materiellt, som har inspirerat tex nyplatonismen till en sådan kunskapsteori. Sinnevärlden har inte ett lägre värde för att den är materiell. Den är skapad av Gud och bär vittnesbörd om hans vilja.

Det finns alltså ingen motsättning mellan andligt och materiellt som bärare av gudomlig kunskap. Det finns heller ingen motsättning mellan de inter- och de intrasubjektiva kunskapsvägarna. Gud kan – som vi sett – tala till oss genom tex drömmar. Det finns också kunskap att hämta i inspirationen och intuitionen. När de apologetiska författarna säger att människan med förnuftets hjälp kan nå kunskap om Gud så räknar de också drömmar, inspiration och intuition till förnuftet. I alla dessa är det mänskliga tänkandet verksamt och vi har därför enligt dem all anledning att räkna dem till förnuftet. De intrasubjektiva är lika säkra som de intersubjektiva, eftersom kunskap är en form av återerinring och Gud är kunskapens grund. Det är inte människor som genom

gemensam kontroll garanterar kunskap och sanning. Därför är individuell övertygelse lika värdefull som kollektiv verifierbarhet.

Låt oss nu granska de yttranden som är kritiska mot förnuftet och se om ordet förnuft där har samma betydelse som i de nu behandlade sammanhangen. Det kan då vara nödvändigt att göra distinktioner mellan olika betydelser av ordet förnuft och sedan undersöka om det verkligen föreligger en saklig motsägelse mellan yttranden som bejakar respektive förnekar att människan med förnuftets hjälp kan nå gudskunskap.

Den första distinktion som måste göras är den mellan islams nyligen redovisade, mycket vida förnuftsbegrepp och ett snävare av mer västerländsk typ. Ordet förnuft kan ju i en apologetisk text användas för att avvisa tron på förnuftet i västerländsk mening som kunskapsväg och i stället anbefalla den vidare, islamiska synen. Det kan då framträda så att författaren avvisar "förnuftet" som otillräckligt och hävdar att det måste kompletteras av en individuell direktupplevelse. Endast den kan ligga till grund för en säker kunskap om Guds vilja med vårt liv.

Såväl Niazi som al-Attas tycks ha denna inställning. De avvisar ett intellektuellt resonemang som enda grund för tron. De vill att den skall kompletteras med något högre, som al-Attas kallar "tro" och Niazi "mental assimilation". Denna mer intuitiva övertygelse är inte skild från förnuftet. Den är snarare en högre kunskap. Det är för att framhäva värdet av denna som författarna ställer den emot vanlig, empirisk och i västerländsk mening rationell kunskap eller "intellectual exposition".⁷ Det som författarna anbefaller kan helt innefattas i det vidare islamiska förnuftsbegreppet och därför är deras kritik mot "förnuftet" som enda kunskapsväg inte riktad mot detta.

Man måste också vara uppmärksam på distinktionen mellan kunskapens ursprung och grund. Vissa negativa uttalanden om människans förmåga till kunskap om Guds vilja har till uppgift att avvisa tanken på människan som kunskapens grund och man får inte uppfatta dessa som påståenden om kunskapens ursprung. Kunskapen kan inte grundas på människan, som vi tidigare sett, vare sig individuellt eller kollektivt. Kunskapsbegreppet är liksom allt annat i islam teocentriskt. Endast Gud kan vara kunskapens grund. Men Guds vilja återspeglas i skapelsen och det finns därför möjlighet för människan att med förnuftets hjälp få ledning ur skapelsen. Man kan kalla detta mänsklig kunskap i den meningen att människan själv kan förvärva den. Men det innebär inte att den vilar på mänsklig grund. I så fall vore den helt otillräcklig för att leda människan rätt.⁸

Man får vara försiktig så att man inte ställer Gud och människa mot varandra i ett enkelt additionsförhållande som innebär att summan av deras insatser är konstant och att människans insats minskar i den mån Guds ökar. Gud handlar i stället genom människan och människan handlar alltid med Guds kraft och

⁷ Niazi 1975 s 17, al-Attas 1978 s 60.

⁸ Ahsan 1977 s 8 f innehåller sådana uttalanden om människans kunskap, som närmast syftar på kunskapens grund.

enligt hans vilja. I kunskapsprocessen är båda aktiva och därför kan man säga att både Gud och människan har del i kunskapens ursprung. Människan kan av egen kraft nå fram till kunskap om Guds vilja, men eftersom hon egentligen inte kan göra något för att få kraft från Gud, så är det inte "av egen kraft". "From us the effect, from God the enabling power."⁹ På samma sätt kan man säga att människan finner grunden för sin kunskap om Guds vilja i sitt eget förnuft eftersom hon med dess hjälp kan härleda de grundläggande trossatserna om Gud, profeterna och livet efter döden. Men hennes förnuft måste vara underställt Gud så att han blir kunskapens yttersta grund. Endast det förnuft som är underkastat Guds vilja är enligt apologeterna värt att kallas förnuft och därför kan ingen motsägelse uppstå mellan förnuftet och Gud. Om nu förnuftet verkligen är underkastat Gud, då säger det oss vad Gud vill och då kan ett sådant mänskligt förnuft betecknas som kunskapens grund. Detta är en del av det komplicerade förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse. Här skall problemet endast påvisas. Senare kommer det att utredas närmare.

Motsägelserfulla uppgifter om förnuftets förmåga att nå fram till kunskap om Guds vilja kan också botten i skillnaden mellan teori och praktik. Hela islams lära om profetismen vilar ytterst på övertygelsen att människan endast med yttersta svårighet kan förvärva gudskunskap med förnuftets hjälp. Det kan ta henne all tid och all kraft under ett helt liv och när hon är färdig vet hon ändå inte säkert om det hon tänkt ut verkligen är rätt.¹⁰ När hon får kunskapen uppenbarad från Gud är hon också så glömsk och försumlig att den snart går förlorad. På frågan om människan med förnuftets hjälp kan nå kunskap om Guds vilja kan man alltså svara både ja och nej. Det är möjligt i princip. Gudsbild och människosyn gör detta ja ofrånkomligt. Men det är svårt eller omöjligt i praktiken. Svårigheterna beror på underlåtenhetssynder såsom glömska och försumlighet. En mer aktiv fientlighet mot Gud eller en fullkomlig oförmåga att förstå hans budskap skulle vara oförenlig med islams människosyn. Människan vill och kan förstå Guds vilja men hon förmår inte bevara sin kunskap oförvanskad.

De yttranden som är kritiska eller avvisande mot förnuftet behöver alltså inte vara riktade mot förnuftet i islams mening utan mot ett annat förnuftsbegrepp. Det kan antingen vara ett snävare som endast accepterar de intersubjektiva kunskapsvägarna eller ett mer antropocentriskt, som inte tar hänsyn till människans ställning och beskaffenhet. Såsom Guds skapelse har hon en dubbel ställning: Hon är skapad och därför underordnad Gud men också fullkomlig, eftersom allt Gud gör är gott. Eftersom Gud är skaparen är han också sanningen och det är därför ytterst han som garanterar kunskapen. Men människan är dock så fullkomlig att hon kan förvärva denna kunskap. Här kan likväl den mänskliga svagheten komma emellan och förleda människan att glömma eller vanställa budskapet.

De apologetiska författarna har en dubbel ambition: De vill framhäva männi-

⁹ Hamidullah 1974 s vii.

¹⁰ Se *tex* Mawdudi 1978 C s 27.

skans högt uppsatta ställning i skapelsen och lägger då stor vikt vid hennes möjligheter. Men de vill samtidigt markera hennes starka beroende av Skaparen – också i fråga om gudskunskapen. De framhäver då uppenbarelsens betydelse. Dessa båda ambitioner motsvarar frontlinjerna mot modernism och traditionalism. Människan har fått förnuftet för att tänka och utforma islam som ett livsmönster för varje ny tid. Som Guds ställföreträdare har hon frihet att tänka och handla på eget ansvar – utan att snärjas av äldre lagtolkningar. Men hon måste bygga på uppenbarelsens grund. Förnuftet skall stå i Guds tjänst – inte tvärtom. Därför måste människan utgå från Guds vilja i uppenbarelsen då hon med förnuftets hjälp skall tolka och förverkliga islam i en ny tid.

Denna framställning om förnuftet har här förts fram till en gräns som oundvikligen tangerats: gränsen mot uppenbarelsen. Det har varit ofrånkomligt eftersom förnuft och uppenbarelse är så nära förknippade med varandra. Förnuftet pekar hela tiden över gränsen mot uppenbarelsen. Uppenbarelsens sanning kan bevisas med förnuftets hjälp. Vid förnuftets gränser tar uppenbarelsen vid. Förhållandet mellan de båda skall utredas närmare i ett senare kapitel av detta arbete. Låt oss avsluta framställningen om förnuftet med ett karakteristiskt uttalande, som belyser sambandet mellan förnuft och uppenbarelse. Sarwar skriver i sin "Philosophy of the Qur-an":

*The days of prophets are over. R(e)ason, the ever-living prophet, is still alive in the breasts of men.*¹¹

¹¹ Sarwar 1976 s 209. Jag utgår från att "rason" är ett feltryck för "reason".

III. Natur och moral

A. Naturen och moralens ursprung

Överensstämmelsen mellan naturen och islams etik kan ses under två aspekter. Dels kan man utgå från naturen och beskriva människans naturliga böjelser och anlag. När man har beskrivit vad som därvid – genom en induktiv metod – visat sig vara vanligt och utmärkande för människan, visar man att islam som livsmönster stämmer med detta allmänt förekommande – eller "normala" – beteende. Dels kan man på deduktiv väg härleda hur människan utifrån sin natur bör handla för att därefter på samma sätt påvisa överensstämmelsen mellan denna etik och islam som livsmönster. Den förra aspekten – som här kallas induktiv naturenlighet – utgår alltså från en deskriptiv etik och den senare – som kallas deduktiv naturenlighet – från en normativ.

Dessa två aspekter rymmer samtidigt en spänning, som framträder i olika sammanhang. Denna spänning återfinns redan i våra uttryck "normal" och "i regel". Vi kan tex säga att människor av naturen "normalt" eller "i regel" är heterosexuella, och därmed avse att de flesta har den läggningen. Men orden "norm" och "regel" hör egentligen hemma i ett normativt och inte ett deskriptivt tänkande. Det finns tydligen en tendens att övergå från det deskriptiva till det normativa och göra det vanliga till en regel för alla.

Detta är också förutsättningen för att man över huvud taget skall kunna bygga en etik på induktion. Om man utgår från att allt naturligt – dvs det som faktiskt sker i naturen – är gott, så har man ju ingen anledning att uppställa några etiska normer. Att följa naturens lagar kommer då att innebära en lydig och tålmodig underkastelse under händelsernas obehagliga utveckling, alltså stoikernas apatheia. Men så snart naturens lagar läggs till grund för etiska normer har man upphört att acceptera naturen som den är och börjat anstränga sig för att styra den i en viss riktning genom att utfärda normer för det mänskliga handlandet. Man kunde ju tex konstatera att vissa människor är heterosexuella och andra homosexuella. Eftersom det förhåller sig så tycks det vara naturligt och då bör det också förbli på det sättet.

Islams etik är vitt skild från det stoiska apatheia-idealet. Hela religionen har till uppgift att styra det mänskliga handlandet efter Guds vilja, så att skapelsen förvaltas enligt skaparens avsikter. Det finns alltså en stark ambition att förbättra och förändra världen. Det räcker inte att acceptera den. Ändå måste grundinställningen till skapelsen vara positiv. Det följer av tawhīdläran. Det som Gud har skapat är gott och skall bejakas. Det finns ingen dualism, vare sig moralisk eller metafysisk. Ingen del av tillvaron är ond. Därför måste etiken utgå ifrån och stämma överens med naturen men ändå formulera vissa normer utifrån den. Dessa normer är skaparens vilja med sin skapelse. De framträder i naturen

men återfinns också i islams uppenbarade urkunder. Däri ligger islams natur-enlighet.

För att finna och formulera den naturliga etiken använder de apologetiska författarna såväl induktion som deduktion. Detta avsnitt skall behandla den induktiva naturenligheten, där man utgår från människans naturliga eller vanliga beskaffenhet och beteenden för att visa hur islams etik bejakar det naturliga. Det är alltså fråga om en övergång från är till bör, och vi har tidigare behandlat bakgrunden till tankegången. Eftersom skapelsen inte är fördärvad måste allt det som finns vara gott. Det går därför att motivera övergången från är till bör med tawhīdläran. I den apologetik som sprids i Västerlandet är detta uttryckligen formulerat som ett avståndstagande från kristendomens lära om syndafallet. Islams höga uppfattning om människan utnyttjas i polemiken mot kristendomen, men samtidigt uppstår ett problem: Varför är då inte allt som människan gör gott? Varför behövs islams etik över huvud taget och hur kan det komma sig att dess bud många gånger ligger ganska långt från vad människorna faktiskt gör?

Detta problem kan man klara med hjälp av deduktiva resonemang, som innebär att man ur människans natur härleder en etik med förnuftets hjälp. Men apologeterna nöjer sig inte med detta. Det skulle knappast gå att kalla människan god av naturen, om man inte också bejakade vad hon faktiskt gör och visade att islams etik accepterar detta som gott. För att kunna lägga det naturliga beteendet till grund för en etik – som sedan skall visa sig stämma med islams – kan man dock inte acceptera allt. Vi skall se hur man löser detta problem genom att göra ett urval av beteenden som skall gälla för naturliga. Man skiljer också mellan anlag och fullkomning. Vissa beteenden är goda som anlag för andra. De är goda endast om de utvecklas till dessa. Det som är kan därför bejakas samtidigt som det utnyttjas som grundval för normer.

1. Naturliga drifter

Tawhīdläran är nära förbunden med islams ljusa syn på naturliga anlag och drifter. Det framgår av Mustafa Aḥmad al-Zarqās bidrag till "Islam—its meaning and message", som översatts till engelska av Z I Ansari. Uppsatsen har rubriken "The Islamic Concept of Worship" och i inledningen anknyter författaren till ordet 'ibāda, som han översätter med "worship", och till människans ställning som skapad och därmed som tjänare åt Gud. En sådan dyrkan – eller ett sådant tjänande – av Gud ingår i alla religioner, men den utformas olika:

In some religions worship is a means to develop in man the attitude of ascetism and isolation from life. In these religions it seems to develop a mentality which anathemizes the enjoyment of the pleasures of this world.

Then, there are other religions which consecrate certain places for the sake of worship and prohibit its performance at any other place. There are also religions which are of the view that worship can be performed only under the leadership of a particular class of people—the ordained priests. . .

As for Islam, its conception of worship is related to its fundamental view that the true

foundations of a good life are soundness of belief and thinking, purity of soul, and righteousness of action.

Through belief in the unity of God, Who is invested with all the attributes of perfection, Islam seeks to purge human intellect of the filth of idolatry and superstitious fancies ...¹

I den fortsatta framställningen utvecklar författaren islams syn på gudsdyrkan utifrån tawhīdläran. De utmärkande dragen är samlade under detta tema: Islam har inga medlare eller heliga platser utan den har en allomfattande syn på innebörden i begreppet gudsdyrkan. Alla handlingar i livet kan vara gudsdyrkan i något form:

The fact is that even eating, drinking, sleeping and enjoyment of innocent recreation, even those worldly actions which satisfy man's physical needs and even yield sensuous pleasures, become acts of worship provided they are performed with true religious motives.²

Författaren utvecklar tanken vidare: Allt det som hör till människans liv har tillkommit enligt Guds vilja och om människan använder det på rätt sätt så är det en hyllning till skaparen. Det finns ingen skillnad mellan människans andliga och "världsliga" utveckling. Allt det mänskliga är skapat av samma Gud och det innebär en gudsdyrkan att använda det enligt skaparens vilja:

Thus, it is possible that man should advance spiritually even while he is fully enjoying the pleasures of worldly life. ...

For Islam, unlike other religions, does not anathemize gratification of man's instinctive bodily appetites.

Islam does not even consider abstention from the satisfaction of these desires to be in any way an act of greater piety and virtue than satisfying them.³

Islam är en praktisk religion. Den skall omsättas i handlingar, som skall göra livet och världen bättre. Det är därför gudsdyrkan i islam omfattar hela livet:

The real purpose of Islam in declaring that *'ibādah* embraces the total life of man is to make religious faith play a practical and effective role in reforming human life ...

All this makes it amply evident that Islam, the standard-bearer of the above-stated concepts and ideals, is opposed those defeatist and isolationist philosophies which scholars have termed as asceticism.⁴

Dessa formuleringar har en klart apologetisk prägel, både för islam i allmänhet och det fundamentalistiska tänkandet. Kristendomen har gjort gudsdyrkan och gudstjänst till något exklusivt, som bara kan äga rum på vissa platser och under ledning av speciella personer. Den har därmed dragit bort religionen från vardagslivet och begränsat dess verksamhetsområde till en inre, andlig del av livet. Kristendomen har förnekat Gud som skapare av hela livet och hindrat religionen från att förädla människolivet i dess helhet. Det är möjligt att dessa ord i första hand är riktade till muslimer, som skall avskräckas av det asketiska

¹ Al-Zarqa 1976 s 109 f.

² a s 111 f.

³ Al-Zarqa 1976 s 112.

⁴ a s 115.

kravet i kristendomen. Det är ju knappast några kristna som skulle kunna lockas till islam för att de där skulle få frihet att ägna sig åt "eating, drinking, sleeping and enjoyment of innocent recreation".⁵

Här får man dock göra en skillnad mellan den ursprungliga avsikten med texten och dess användning i "Islam—its meaning and message". Artikelns ursprungligen publicerats i Beirut,⁶ och där kan muslimerna möjligen ha mött kristendom i en mer asketisk form. Det kan då vara verkningsfullt att försvara islam genom att framhålla dess praktiska karaktär och positiva inställning till det "världsliga". Där kan man också se exempel på prästernas och kyrkornas betydelse för gudstjänsten. Även om muslimerna vet att alla kristna inte lever asketiskt kan de uppfatta prästernas liv som en högre form av gudstjänst enligt kristendomen och därav följer att det "kroppsliga" livet inte har samma värde inför Gud. Allt detta måste tala för islam, som gör människornas alla handlingar — var de än företas — till sann gudsdyrkan — under förutsättning att de utförs enligt Guds vilja. Det är alltså sannolikt att en artikel av detta slag har stora förutsättningar att befästa Mellersta Österns muslimer i deras tro.

När sedan samma text översätts till engelska och införs i "Islam—its meaning and message" är förutsättningarna tämligen olikartade. Vad kan det vara som fått utgivaren att ta med artikeln? Det är knappast att locka kristna i Västerlandet över till islam genom att lova dem befrielse från askesens tryck. Däremot kan argumentet fortfarande fungera gentemot muslimer som lätt kan övertyga sig om att kristendomen också i Västerlandet har gudstjänster i kyrkor ledda av präster och att alltså vardagslivet — fortfarande enligt artikeln — inte är en fullvärdig tjänst åt Gud. Det kan också ses som ett tecken på att Gud enligt kristendomen inte befattar sig med det "världsliga" och detta är ett argument mot kristendomen som muslimerna säkerligen också riktar mot de kristna för att framhäva islams överlägsenhet. Utgivaren har sannolikt satt in artikeln i del III av "Islam—its meaning and message" — som behandlar sociala och politiska frågor — för att framhäva islams ansvar för alla sidor av människans och samhällets liv.

Framhävandet av islams universalitet kan också antyda att en polemisk udd är riktad mot mer traditionalistisk islam. Artikelns framhåller med eftertryck att islam är en praktisk religion, som skall omsättas i handling på alla livets områden. Det spontana, naturliga handlandet skall accepteras och upphöjas till gudstjänst. På det sättet framträder islam som den naturliga religionen. Traditionalismen löper samma risk som den asketiska kristendomen: att isoleras till en andlig del av livet. Uttrycket "defaitist and isolationist philosophies"⁷ kan ha sådan adress.

I flera olika sammanhang avvisas asketism. Abdul Hamid Siddiqui har bidragit till "Islam—its meaning and message" med en artikel kallad "What Islam Gave to Humanity". Den framhäver också islams universella karaktär:

⁵ a a s 111.

⁶ a a s 109.

⁷ a a s 115.

Islam is the only religion of the world which knows no distinction between the religious and secular, but views in one sweep the entire life of man.⁸

Islams gåva till mänskligheten är enligt författaren befrielsen från den dualistiska synen på kropp och själ som uppfattar kroppen som något ont. Författaren vänder sig ibland mot kristna, ibland mot icke-muslimer i allmänhet och tycks då också ha hinduismen i tankarna. Han beskriver först den religiösa utvecklingen i Europa under kristendomens inflytande:

It was due to this notion that self-torture remained for some centuries the chief measure of human excellence in Medieval Europe ...

A new concept of piety based on self-denial came into being. The depravity of human nature, especially the supposed essential evil of the body, led to the absolute suppression of the whole sensual side of man. The chief form of virtue which entitled man to salvation, was a perpetual struggle against carnal impulses ... The idea of a religious man was that of an extremely individualistic, un-social being ... The urges of the flesh and the human relations obstruct the elevation of the soul.⁹

Efter en rad exempel, huvudsakligen hämtade från kristendomen, kommer så sammanfattningen:

We may conclude that the fundamental psychic experience in all other religions except Islam is that of denial of the impulse of life, a denial born out of the weariness of life. ... In other religions piety is synonymous with the denial of life, on the contrary according to Islam piety stands for belief in life and its assertion and throwing oneself joyfully and resolutely in its arms.¹⁰

Kristendomen nedvärderar enligt författaren människan och skapelsen. Läran om försoningen förknippas med arvsyndsläran och arvsyndsläran med synen på det kroppsliga. Efter att ha citerat sura 53:39f konstaterar Siddiqui:

These verses categorically repudiate the Christian doctrine of atonement and the inborn indignity of earthly life. Man is responsible for his own actions and his status in piety is determined by his own deeds and misdeeds. He is neither born sinful according to the Christian idea nor is he originally low and impure and has painfully to stagger through a long chain of incarnations towards the ultimate goal of perfection.

There is no conflict between the body and soul of man in Islam. Physical urges are an integral part of man's nature: not the result of the original sin, and therefore they are positive, God-given forces to be accepted and sensibly used for the spiritual growth of man. ... The Muslims have been asked not to forbid themselves the use of the bounties of the Lord.¹¹

Denna artikel är ursprungligen publicerad i Pakistan och den bär tydliga spår av apologetik riktad mot såväl kristendomen som hinduismen. Som argument emot dessa religioner anförs den låga uppfattningen om kroppen. De förnekar kroppens behov. Kristendomen avvisas med större eftertryck och utförligare argumentation. I den spelar försoningsläran också en roll. Genom läran om arvsynen – som antas vara bunden till det kroppsliga – kan den förknippas

⁸ Siddiqui 1976 s 200.

⁹ a a s 202 f.

¹⁰ a a s 203.

¹¹ a a s 205.

med synen på det kroppsliga och förstärka det negativa intrycket av läran om kroppens ondska.

På vilket sätt skall nu västerländska läsare påverkas positivt genom artikeln? Den avgörande skillnaden mellan islam och kristendomen är att den förra betraktar människan som myndig och socialt ansvarig:

Islam is not a religion of self-denial, but that of self-assertion up to the limit prescribed by Allah. It inspires confidence in man and persuades him to lead his life in a creative manner, and thus strengthen his individuality through active contact with his material and cultural environment.¹²

Den sista meningen uttrycker ett allmänt program för människans utveckling, som många västerlänningar i vår tid skulle kunna skriva under på.

Som exempel på naturliga drifter mötte vi tidigare mat, dryck, sömn och förströelse. Det finns ytterligare ett naturligt behov som islam accepterar och som intar en viktig plats i apologetiken: sexualdriften. I sin bok "Family life in Islam" framhåller Khurshid Ahmad detta vid behandlingen av familjens uppgifter:

The sexual urge is a natural and creative urge. . . . The urge is always there and lacks any built-in physiological control mechanism. But control and regulation is essential for a healthy existence, even at a biological level. They become more important at the social and cultural levels. Neither total abstinence nor unceasing promiscuity can lead to a stable and healthy existence.¹³

Andra författare utgår på samma sätt från att naturliga behov av sexualitet skall tillfredsställas. I en utredning om förhållandet mellan man och kvinna åberopar Muhammad Qutb i "Islam—the misunderstood religion" mannens speciella läggning:

Man's physical constitution is such as impels him to seek sexual gratification more often so as to relieve himself of its oppression and so that he may be able to perform his duties in practical life more smoothly and efficiently. He is in his youth in particular far more dominated by the sex instinct and feels the need to gratify it more acutely than woman does . . .¹⁴

En naturlig drift, som hänger samman med sexualiteten och skall accepteras som god, är längtan efter barn. I en utredning om polygamin — som vi senare skall behandla — utgår Abdalati från denna önskan som naturlig och god:

. . . man desires by nature to have children to preserve his name and strengthen the family bonds.¹⁵

En liknande tanke figurerar i Mawdudis bok om preventivmedel. I sin genomgång av problemen anför han också följande:

If one is to look upon the problem in its wider perspective one is forced to the conclusion

¹² a a s 207.

¹³ Ahmad K 1977 s 19.

¹⁴ Qutb M s 205 f.

¹⁵ Abdalati 1978 s 192.

that birth control is an affliction, particularly for the woman. It makes her violate her innate nature, and frustrate the purpose of her being.¹⁶

Dessa texter har ett gemensamt budskap: Människans naturliga drifter är skapade av Gud och skall därför bejakas. En etik som förnekar dessa drifter kommer i strid med skaparens avsikter med sitt eget verk och kan varken kallas naturlig eller gudomlig. Islam visar sig vara ett livsmönster av gudomligt ursprung, eftersom den stämmer med naturen. Dessa apologetiska argument kan mycket väl vara avsedda att befästa muslimer i deras tro. De kan dels genom dem bli övertygade om islams sanning, dels avskräckas av tanken på att få avstå från kroppsliga glädjeämnen som – enligt vissa författare – andra religioner betraktar som onda. Men också icke-muslimer bör ha varit en tänkt adressat för tex Khurshid Ahmads text eftersom den presenterats vid symposium om familjesynen i islam och kristendomen.

2. Naturliga likheter

Den islamiska etikens överensstämmelse med naturen visar sig också däri, att den respekterar och upprätthåller den likhet mellan människor som finns nedlagd i skapelsen. Det gäller i förhållandet mellan kön, folk, raser och samhällsklasser, det gäller socialt, politiskt och ekonomiskt. Gud har i sin skapelse stadfäst vissa grundläggande likheter mellan människor. En religion som kräver något i strid mot dessa naturgivna förhållanden kan inte härstamma från den sanne guden, ty Gud kan inte begära något som strider mot hans i skapelsen framträdande vilja. Då skulle han komma i strid med sig själv. Hinduismens kastväsende är ett flagrant exempel på att en religion infört skillnader mellan människor som inte finns nedlagda i skapelsen. Det visar enligt islams apologeter att den religionen inte är naturlig och därför inte kan härstamma från världens skapare. Vi skall nu studera några exempel på resonemang av denna typ.

I den apologetiska litteraturen framhävs ofta att islam är jämlikhetens religion. I den anonyma läroboken "Lessons in Islam" heter det i Book No V, som handlar om "marriage, divorce and sex equality":

Islam is the religion of equality. It declares that all human beings are equal – the rich and the poor, the worker and the employer, the ruler and the ruled. Islam does not regard woman in any way inferior to man. It makes both of them equal partners of the business of life. They are the two wheels of the same carriage and the carriage cannot move forward without either.¹

Ett tacksamt ämne för apologeterna är islams förhållande till det som brukar kallas "de mänskliga rättigheterna". De är angelägna att påvisa hur islam i alla tider hävdad och försvarat innehållet i framför allt FN:s deklaration om dessa rättigheter. Det är ett bevis på islams humanitet och framsynthet på det sociala

¹⁶ Mawdudi 1974B s 97.

¹ Lessons in Islam Book V 1978 s 5.

området. Innehållet i FN-deklarationen bygger på gamla naturrättsliga tankar från stoikernas och upplysningens tankevärld. Dessa idéer är grundade på allmänmänsklig reflektion och representerar därigenom en naturlig etik. Islams överensstämmelse med denna är därför ett bevis på dess naturenlighet.

Islamic Foundation har publicerat en skrift med titeln "Human Rights in Islam", innehållande olika artiklar kring detta ämne av Mawlana Mawdudi. Ett kapitel behandlar "Basic Human Rights" och inleds på följande sätt:

The first thing that we find in Islam in this connection is that it lays down some rights for man as human being. In other words it means that every man whether he belongs to this country or that, whether he is a believer or unbeliever, whether he lives in some forest or is found in some desert, whatever be the case, he has some basic human rights simply because he is a human being, which should be recognised by every Muslim. In fact it will be his duty to fulfil these obligations.²

Inledningen säger alltså att dessa rättigheter enligt islam är grundade i naturen själv. Bland rättigheterna återfinns "equality of human beings", där det heter:

Islam not only recognises absolute equality between men irrespective of any distinction of colour, race or nationality, but makes it an important and significant principle, a reality.³

Samma tankar återkommer regelbundet i de apologetiska skrifterna. Khurshid Ahmad skriver tex i sitt eget bidrag till "Islam—its meaning and message", "Islam: Basic Principles and Characteristics":

The message of Islam is for the entire human race. God, in Islam, is the God of all the world (al-Qur'ān, 1:1) and the Prophet is a Messenger for the whole of mankind . . .

In Islam all men are equal, whatever be their colour, language, race or nationality. Islam addresses itself to the conscience of humanity and banishes all false barriers of race, status and wealth. There can be no denying the fact that such barriers have always existed, and do exist even today in the so-called enlightened age. Islam removes all these impediments and proclaims the idea of the whole humanity being one family of God.⁴

Här framhäver författaren att människan själv med samvetets hjälp kan inse det falska och felaktiga i diskrimineringen av vissa grupper bland människorna. Alla skall ha samma ställning eftersom de tillhör samma familj. Samma tanke återfinnes hos Mawdudi som säger att alla är syskon, eftersom de härstammar från samma föräldrar, Adam och Eva.⁵

I Hamidullahs "Introduction to Islam" finns en längre utläggning om uppkomsten av motsättningarna mellan olika folkgrupper. Han utgår från att alla människor av alla raser har samma ursprung, men sedan har kommit allt längre ifrån varandra genom de gemensamma föräldrarnas död. Antalet människor växer ständigt, de flyttar allt längre från varandra och förlorar alltmer kontakten med det gemensamma ursprunget. När islam i sin fullkomliga form framträder på 600-talet har förfallet gått långt:

² Mawdudi 1976 B s 17.

³ a a s 22 f.

⁴ Ahmad K 1976 s 40.

⁵ Mawdudi 1976 B s 23.

At the dawn of Islam, in the 7th century of the Christian era, differences and prejudices arising from race, language, place of birth and other things had become the rule rather than exception; they developed deep-rooted notions, which grew to be almost natural instincts.⁶

Genom denna historieskrivning vill författaren visa, att uppdelningen i olika raser, folk och språkgrupper inte är ursprunglig. Det är utvecklingen som medfört att den med tiden blivit som grundad på "nästan naturliga instinkter". Detta gör det angeläget att ta upp frågan. Det verkar naturligt att skilja mellan olika nationer på grundval av tex språket. Därför måste det bevisas att denna uppdelning är onaturlig. Islam följer det enda naturliga: allas likhet genom de gemensamma urföräldrarna.

Hamidullah redovisar i fortsättningen olika försök att skapa gemenskap mellan människor i familjer, klaner, stammar och nationer. Den mänskliga erfarenheten har lärt oss, säger han, att ingen av dessa fungerar. De tre första är för små och svaga för att stå emot ondskan och begäret från utomstående. Nationerna kan inte heller skapa den universella gemenskapen, eftersom de alltid skapar nya, konstlade gränser. Det gäller redan enheter större än stammar:

Failing however to create an identity of interests among the totality of the subjects, these artificial unions were constantly menaced by disintegration.⁷

Nationalismens problem är likartade:

If nationality is based on identity of language, race, or place of birth, it goes without saying that it will make the problem of aliens or strangers exist perpetually, and such a nationality will be too narrow, ever to be able to embrace the inhabitants of the entire world; and if the aliens are not assimilated, there will always be the risk of conflicts and wars. In fact, the tie of nationality is not a very sure bond at all.⁸

Denna framställning är uppenbarligen riktad mot nationalistiska tankegångar. Fundamentalismen framträder som den naturliga religionen genom att författaren visar hur alla typer av grupperingar inom mänskligheten strider mot naturen. Alla människor är syskon och alla uppdelningar är konstlade. Endast en universalistisk religion – som islam enligt fundamentalistisk modell – kan motsvara de naturliga förutsättningarna. Islam har förutsättningar för att skapa en gemenskap mellan alla människor i världen, men då måste den befrias från all nationalism och bli vad den är avsedd att vara, nämligen en universell religion som överensstämmer med naturen själv.

Abdalati vill på samma sätt framhäva likheten mellan människor och avfärda vissa skillnader som oväsentliga tillfälligheter. Det heter i avsnittet om "The Concept of Equality" i "Islam in Focus":

One basic element in the value system of Islam is the principle of equality or, better yet, equity. . . .

⁶ Hamidullah 1974 s 105 f.

⁷ a a s 106.

⁸ a a s 106.

⁹ Abdalati 1978 s 39.

The differences of race, colour, or social status are only incidental. They do not affect the true stature of man in the sight of God.⁹

Författaren övergår så till att motivera denna likhet mellan människorna. Han åberopar skapelsen: Alla är skapade av samma Gud och har samma urföräldrar, Adam och Eva. Alla lever också under samma förutsättningar på jorden och får stå till svars på samma sätt efter döden. Gud har givit mänskligheten i sin helhet "a title of honour and dignity". Skillnaderna i ras, hudfärg och social status beskrivs som "incidental". Mawdudi motiverar skillnaderna mellan raser och folkgrupper med att de skall bidra till åtskillnad och samarbete:

This means that the division of human beings into nations, races, groups and tribes is for the sake of distinction, so that people of one race or tribe may meet and be acquainted with the people belonging to another race or tribe and cooperate with one another.¹⁰

Hamidullah har ju också förklarat hur skillnaderna kunnat uppstå genom mänskliga svagheter i förening med naturliga förutsättningar. Gemensamt för de tre är dock att de tar upp frågan till behandling. En religion som skall ansluta sig till människans natur måste ta ställning till frågan och markera att likheten i detta fall slår ut olikheten. Därför är det naturligast att ansluta etiken till likheten mellan människorna.

Abdalatis motivering för likheten mellan människor antyder sambandet mellan den mänskliga jämlikheten och islams gudsbild. Detta framträder än mer i nästa avsnitt som behandlar "The Concept of Brotherhood". Den motiveras delvis med samma men också med nya argument:

Besides those foregoing principles, human brotherhood in Islam is based on an unshakeable belief in the Oneness and Universality of God the worshipped, the unity of mankind the worshippers and the unity of religion the medium of worship. For the Muslim, God is One, Eternal and Universal. He is Creator of all men, the Provider for all men, the Judge of all men, and the Lord over all men. To Him, social status, national supermanship, and racial origin are insignificant. Before Him, all men are equal and brothers of one another.¹¹

Man ser här det nära sambandet mellan tawḥīdläran och likheten mellan människorna. Gudsbilden är grunden för läran om islam som den naturliga religionen. Gud har skapat alla och givit dem samma uppdrag som ställföreträdare på jorden. Det är denna naturliga jämlikhet som islam överensstämmer med då den betraktar alla människor som syskon i samma familj.

Jämlikheten gäller också förhållandet mellan män och kvinnor. På detta område finns det – som vi senare skall se – vissa skillnader, men de får inte undanskymma de grundläggande likheterna. Muhammad Qutb har i "Islam – the misunderstood religion" ett omfattande kapitel – bokens längsta – om "Islam and woman". Efter en inledande skildring av kvinnans förnedring i Västerlandet följer en redogörelse för förhållandet inom islam. Behöver kvinnan kämpa för sina rättigheter i islam, frågar författaren, eller är det bara för att imitera kvinnorna i Väst som några gör det? Så här svarar han själv:

¹⁰ Mawdudi 1976B s 23.

¹¹ Abdalati 1978 s 40.

As a fundamental principle of its system, Islam holds that woman is a human being; and she has a soul similar to that of men. ... Thus men and women are quite equal to each other in their origin, their abode as well as in their place of return and were as such entitled to similar and equal rights. Islam gave her the right of life, to honour, and to property like men ...

The reward for both sexes for their good acts is also similar ...

Men and women are also equal in their rights to realize their material needs in the world including similar rights to hold property, and to dispose of it as they should wish.¹²

Den apologetiska litteraturen är angelägen om att inskräpa likheten mellan man och kvinna. Motiveringarna växlar, men grundtanken är gemensam: Båda är människor och båda skall därför behandlas på samma sätt inför Gud. Suzanne Haneef skriver:

In Islam a woman, married or single, is seen as a person in her own right, not merely as an adjunct to her husband. Thus, for example, she has the full right of ownership and disposal of her own property and earnings even after marriage, and when she marries she retains her own family name instead of taking that of her husband ... Islam regards men and women as completely equal in terms of accountability to God and in possessing unique personalities of their own. It prescribes for both the same religious obligations ...¹³

Abdalati har i slutet av "Islam in Focus" ett kapitel som heter "Distortions about Islam". Ett avsnitt har rubriken "The Status of Woman in Islam". Författaren inleder det på ett sätt som skall visa att islam inte vill påverka kvinnans ställning utan endast ansluta sig till den ordning som redan gäller i naturen:

The status of woman in Islam constitutes no problem. The attitude of the Qur'an and the early Muslims bear witness to the fact that woman is, at least, as vital to life as man himself, and that she is not inferior to him nor is one of the lower species. Had it not been for the impact of foreign cultures and alien influences, this question would never had arisen among the Muslims. The status of woman was taken for granted to be equal to that of man. It was a matter of course, a matter of fact, and no-one, then, considered it as a problem at all.¹⁴

Författaren redogör sedan för kvinnans ställning i andra religioner och samhällen. Han avvisar den nutida västerländska synen på kvinnan och hennes kamp för en bättre ställning:

Modern woman reached her present position by force, and not through natural processes or mutual consent or Divine teachings.¹⁵

Men det är inte bara vägen som är onaturlig utan också målet:

But the fact remains that whatever rights modern woman enjoys fall short of those of her Muslim counterpart. What Islam has established for woman is that which suits her nature, gives her full security and protects her against disgraceful circumstances and uncertain channels of life.¹⁶

¹² Qutb M s 183f.

¹³ Haneef 1979 s 143f.

¹⁴ Abdalati 1978 s 207.

¹⁵ a a s 208.

¹⁶ Abdalati 1978 s 209.

Islams inställning till kvinnan sammanfattas i tretton punkter. Flera av dessa framhäver den naturliga likheten. Det heter t ex:

1. Woman is recognized by Islam as a full and equal partner of man in the procreation of human kind. He is the father; she is the mother, and both are essential for life. Her role is no less vital than his. By this partnership she has an equal share in every aspect; she is entitled to equal rights; ...

2. She is equal to man in bearing personal and common responsibilities and receiving rewards for her deeds. She is acknowledged as an independent personality, in possession of human qualities and worthy of spiritual aspirations. Her human nature is neither inferior to nor deviant from that of man ...

3. She is equal to man in the pursuit of education and knowledge ...¹⁷

Abdalatis grundtanke är att den naturliga likheten mellan man och kvinna rubbats på olika sätt. Inom islam har problemet inte existerat – eftersom den följer naturens egen ordning – men det har trängt in genom inflytandet från främmande kulturer, som inte upprätthållit den naturliga balansen. Islam har ingen annan syn på kvinnan än naturen själv och det är den författaren redovisar i sina tretton punkter.

Ännu starkare är anknytningen till naturen i Mawdudis "Purdah and the status of woman in Islam". Det synes ha tillkommit redan i mitten av 1930-talet men har sedan utgivits på engelska i minst tre upplagor under 1970-talet. Boken innehåller ett centralt kapitel med den karakteristiska titeln "Laws of Nature", där ett avsnitt har rubriken "Correct Relationship Between Man and Wife". Där redovisas först tre olika samhällstyper med hänsyn till förhållandet mellan man och kvinna: Kvinnan kan vara överordnad, mannen kan vara det och de kan vara jämlika på det västerländska sättet. Men över samtliga faller domen hård:

All these three social systems are devoid of justice, balance and proportion, because they have not taken any guidance from nature and have thus failed to adopt a way in accord with its will and purpose. A little straight thinking shows that nature itself points to the correct solution (skall sannolikt vara: solution) of these problems. It has in fact all been due to the strong influence of nature that the woman could neither fall below nor exceed beyond a certain limit in spite of her own inclination and the utmost efforts made by man in that regard. Both the extremes that man has followed are the outcome of his defective reasoning and perverted thought. But nature likes the way of justice and fairplay and it itself points to the balanced middle course.¹⁸

Efter denna inledning kommer sedan författaren fram till innehållet i naturens egen medelväg. Där betonas först den naturliga likheten mellan man och kvinna:

None can deny the fact that as human beings man and woman are equal. Both make up the human race together as its equal constituent parts. Both are equal partners in building up community life, creating and bringing about civilization, and thus serving humanity. Both have been endowed with hearts, brains and reasoning power, and both possess feelings, desires and the other human urges. Both stand in need of mental and

¹⁷ a a s 209f.

¹⁸ Mawdudi 1976C s 112.

intellectual training and education so that they may duly contribute to the happiness and welfare of society.¹⁹

Så småningom övergår författaren till att redovisa de naturliga skillnaderna – en fråga som vi senare återkommer till. Men under hela framställningens gång återkommer han till naturens betydelse. Det finns naturliga lagar för förhållandet mellan man och kvinna, som inte kan sättas ur spel utan att följderna blir katastrofala. Den grundtanken framträder också i utgivarens förord till boken som inledes på följande sätt:

The modern world has gradually headed away from the Way of Nature towards unnatural paths that are inevitably leading to the annihilation of the human race itself.²⁰

Att just Mawdudis bok ges ut för att råda bot på dessa missförhållanden motiveras på likartat sätt:

This book, more than any other, has in recent years helped people to understand clearly the nature of the correct relationship between man and woman in the social life, and appreciate the great design that Nature wills to fulfil through them on the earth.

First of all it proves by reason and argument that the moral concepts underlying the social system prevalent in the West are not only unnatural and irrational but are also laden with fatal portents for man and his civilization.

Secondly, it draws attention to the laws of nature and establishes that family life and legitimate procreation alone can serve the will of Nature.

Thirdly, it proves on the basis of scientific observation that man is inherently incapable of devising a perfect social system for himself on account of his short-sightedness and limited faculties. He has always stood in need of Divine Guidance which alone can help him to solve rationally and permanently the problems of his life.

Lastly, it sets forth the Social System of Islam which is indeed the Way of Nature herself as it is based on Divine Guidance, and gives a note of warning that man cannot prosper on the earth by fighting against Nature but by living in complete harmony with her.²¹

Mycket av det som utmärker synen på islam som den naturliga religionen finns sammanfattat i dessa rader. De talar om förnuftet och vetenskapen för att framhäva islams förnuftsenslighet. De framhäver att moralen måste grundas på naturen och förnuftet. De räknar med en gudomlig ledning som inte upphäver eller kan komma i strid med naturen och förnuftet utan alltid överensstämmer med dessa. Islam är naturens väg, eftersom den är grundad på den gudomliga ledningen. Tawḥīdläran säger att det är samma gud som står bakom båda. Synen på islam som den naturliga religionen anförs för att understryka värdet av Mawdudis bok om kvinnan i islam. Överensstämmelsen med naturen bekräftar att islam anbefaller Guds egen vilja.

De apologetiska författarna framhäver alltså att islam är en naturenlig religion, eftersom den bevarar den naturliga likheten mellan människor av olika samhällsställningar, ras, nation och kön. Vi har tidigare sett att dessa argument kan vara riktade mot en nationalistisk tendens inom islam. De kan också ha

¹⁹ a a s 112f.

²⁰ a a s iii.

²¹ Mawdudi 1976C s ivf.

udden riktad mot andra tendenser, främst traditionalismen, eftersom naturen-
ligheten ägnas så stor uppmärksamhet. Det typiskt fundamentalistiska framträ-
der i att överensstämmelsen mellan natur och "gudomlig ledning" poängteras.

Men har författarna främst muslimer i åtanke som läsare eller vänder de sig
också till icke-muslimer för att övertyga dem om islams höga värde? När det
gäller frågan om raser och sociala skillnader kan det vara svårt att besvara frågan
också i det enskilda fallet. Karims bok "The Religion of Man" bär tydliga spår
av sin indiska tillkomstmiljö. Den framhäver islams lära om alla människors
jämlighet som kontrast till hinduismens kastväsen och kristendomens rasdis-
kriminering. Där hävdas generellt:

In church, there are special seats for the whites and separate seats for the blacks. There is
also distinction between a poor man and an aristocrat and between a white man and a
black Negro.²²

Det är knappast troligt att en sådan förenkling skulle vara avsedd för kristna
läsare. Däremot skulle kanske hinduer kunna påverkas att föredra islam framför
kristendomen – om de saknar kunskaper om båda. Men troligast är ändå att
detta är skrivet för att muslimer skall bli befästa i sin tro på islam som den enda
religionen med jämlighet mellan människor av olika ras och samhällsställning.

Bidragen till "Islam – its meaning and message" intar en dubbel ställning.
De är i regel skrivna för muslimer, men frågan är om utgivaren anser att de
också kan ha ett budskap till icke-muslimer, eftersom de är medtagna i en skrift
som själv säger att den vill ge västerländska läsare sann information om islam –
för första gången i historien. Det är inte förvånande att jämligheten då får en
framträdande plats. Förutom i Khurshid Ahmads eget bidrag återkommer den i
Syed Qutbs artikel om social rättvisa och M U Chapras om islams syn på den
ekonomiska världsordningen. Hos Qutb har jämlighetsfrågan en underordnad
plats. Den sammankopplas med dualismen mellan kropp och själ. Islam ser
mänskligheten som en enhet: Alla människor är av samma ras och hos varje
människa är kropp och själ lika värdefulla delar av en fullkomlig helhet. Detta
framhävs emot såväl kristendom som hinduism och buddhism, men felet hos
dessa religioner ligger enligt framställningen främst i nedvärderingen av krop-
pen.²³ Denna polemik är sannolikt formulerad med tanke på muslimer. De skall
övertygas om logiken i islams gudsbild genom att tawhīdläran framställs som
grund för enheten mellan de olika raserna i mänskligheten och mellan de båda
delarna av människan. Att detta bidrag kommit med i boken beror förmodligen
på fortsättningen som framhäver islams inställning till naturliga olikheter gent-
emot den onaturliga likhet, som kommunismen förfäktar. Den frågan skall
behandlas i nästa avsnitt.

Chapras uppsats har också först publicerats i Pakistan, och liksom Qutbs
förbinder han frågan om jämlighet med förhållandet mellan kropp och själ. Den

²² Karim s 126f. Citatet från s 127.

²³ Qutb S 1976 s 122f. Enligt s 117 har uppsatsen förut varit införd i The Criterion. Utgivaren tillfogar
där en reservation mot språket. Kanske har han själv uppfattat framställningen som inkonsekvent
i vissa avsnitt.

innehåller flera formuleringar som överensstämmer med ideologin bakom den moderna välfärdsstaten och det kan motivara dess plats i antologin.²⁴ Därmed är ju inte avgjort om den främst är avsedd för muslimer eller icke-muslimer i det sammanhanget. Utgivaren har säkerligen haft en dubbel ambition: att visa muslimer vilka progressiva politiska idéer som finns i deras egen religion och att visa icke-muslimer hur väl islams ideal stämmer med nutida krav på humanitet och jämlikhet. Västerlänningar som inte själva är muslimer kan ha direkta eller indirekta erfarenheter av islams länder som pekar i andra riktningar och de måste få veta vad islam egentligen står för i dessa frågor.

Detta syfte blir ännu tydligare i en skrift av typen Mawdudis "Human Rights in Islam". Den har karaktären av en programskrift, avsedd att förbättra informationen bland breda lager av västerlänningar om islams syn på de mänskliga rättigheterna. Anslutningen till välkända formuleringar och allmänt accepterade värderingar från den västerländska debatten om människovärdet antyder att målgruppen finns mer utom än inom islam. I våra dagars debatt om jämlikhet och solidaritet mellan folk och länder bör det vara angeläget att sprida kännedom om jämlikhetstanken i islam.

När det gäller frågan om likheten mellan män och kvinnor är det något lättare att avgöra, vilken funktion de olika inläggen varit avsedda för. Det finns i apologetiken fler författare som behandlar detta tema, men det sker inte alltid på samma sätt som hos Mawdudi, Abdalati och Muhammad Qutb. Andra författare talar betydligt mindre om naturen och mer om koran och sunna. Det gäller tex Gamal A Badawis bidrag till "Islam – its meaning and message", Aisha Lemus avsnitt i "Woman in Islam" och Khurshid Ahmads "Family Life in Islam". Badawi konstaterar redan i sitt första stycke att islams läror är grundade på koranen och Muhammeds sunna.²⁵ Lemu anför fortlöpande korancitat och hadither.²⁶ Ahmad resonerar något mer allmänt, men nämner inte naturen som grund för läran utan hänvisar också till olika textställen.²⁷

Badawis uppsats finns också utgiven som en separat skrift, publicerad av en islamisk studentorganisation i USA och Canada. Ahmads skrift bygger på anföranden som författaren hållit vid en konferens om familjen i islam och kristendomen. Lemus text härstammar från ett föredrag, som framförts vid islam-konferensen i London 1976. Alla tre tycks medvetet vända sig till en västerländsk läsekrets och räkna med att också icke-muslimer skall ta del av framställningen. Det är då angeläget att dra fram textställen, som visar att islam i sina urkunder räknar kvinnan som mannens jämlike. Det tycks här vara mindre angeläget att åberopa naturen och förnuftet. Författarna vill visa, att koran och sunna överensstämmer med det som allmänt anses vara naturligt. Det kan också bero på att författarna vill rentvå islams heliga urkunder från misstanken att bära skulden för den diskriminering av kvinnan som Västerlandet –

²⁴ Chapra 1976 tex s 179–189.

²⁵ Badawi G 1976 s 131.

²⁶ Lemu–Heeren 1976 s 14–16.

²⁷ Ahmad K 1977 s 17.

med rätt eller orätt – tillskrivit islam. Det är samtidigt påfallande att de författare som medvetet vänder sig till västerländska läsare beskriver de islamiska idealen mer än verkligheten.

Mawdudis framställning i "Purdah and the Status of Woman in Islam" representerar en annan typ av apologetik. Mycket tyder på att den är avsedd för muslimer. Författaren hänvisar flitigt till naturen och poängen i hela hans argumentation är islams överensstämmelse med naturlagarna. Det är förbluffande att han använder detta ord som vi är vana att förknippa med fysikaliska förlopp. Avsikten är sannolikt att överföra all den prestige som ordet fått genom västerländsk naturforskning på islams uppfattning om kvinnans ställning. Människornas liv styrs som allt annat i naturen av lagar, och islams sanning framträder däri att den överensstämmer med dessa. Den som följer dessa är "muslim". Muslimer som läser Mawdudis text kan stärkas i sin tro på islam, eftersom de utgår från att naturlagar är orubbliga regler för beteenden i naturen och varje lära som strider mot dessa måste vara falsk. Varje lära som stämmer med dem måste vara sann.

Det förefaller alltså som om de apologetiska författarna framhäver naturenligheten mer då de vänder sig till sina egna. Det är ett typiskt drag för fundamentalismen. Liksom modernismen vill den se en fullkomlig överensstämmelse mellan islam och modern vetenskap men det får inte ske till priset av en fri texttolkning som i modernismen. Den accepterar allt vad naturen lär oss i polemik mot traditionalismen. Muslimerna skall övertygas om islams överlägsenhet genom argument från naturen. De skall inte bevara sin tro genom en flykt från förnuftet in i det traderade arvet från en gången tids teologi. De skall utan fruktan låta tron konfronteras med modern vetenskap. Eftersom både islam och naturen ytterst har samma källa, den ende Guden, kan ingen motsättning uppstå. De kristna, som utvecklade vetenskapen i modern tid, fick se sin religion allvarligt försvagad genom konflikten mellan denna och vetenskapen. Något sådant behöver aldrig muslimer frukta. De blir stärkta i sin tro av att jämföra den med naturlagarna. Det är fundamentalistisk apologetik.

3. Naturliga skillnader

Islam visar sin överensstämmelse med naturen genom att respektera de naturliga skillnader som finns mellan människor. Islam vill inte upphäva dessa skillnader. Olikheterna är skapade av Gud och skall därför respekteras av mänskorna. Det gäller på flera områden men framför allt i relationen mellan könen och på det ekonomiska planet. Vi skall nu se hur några apologetiska författare motiverar islams naturenlighet i dessa avseenden.

Syed Qutb inleder sitt – förut omtalade – bidrag till "Islam—its meaning and message", "Islamic Approach to Social Justice", med en hänvisning till tawhīd-läran:

We cannot comprehend the nature of social justice in Islam until we have first studied the Islamic concept of Divinity, the universe, life and humanity. For, social justice is only a branch of that great principle on which all Islamic teachings are based.¹

Qutb framhåver att människan måste se helheten i skapelsen, i mänskligheten och i islams lära. Det är en konsekvens av tawhīdläran. Om man rycker loss en detalj ur dess sammanhang blir den obegriplig. Vi måste ha helheten som bakgrund för att förstå islams lära om social rättvisa:

Now, since the unified universe has emanated from a single Will; because man is himself a part of the Universe, co-operative with and harmonious to all the other parts; and because individuals are as atoms, co-operative with and harmonious to the world; therefore all of these are bound to be co-operative with and harmonious to one another. Hence the Islamic concept that humanity is an essential unity; its parts separate only to join in, they vary from one another only to create a harmony and they adopt different ways merely to help one another in the end.²

Författaren redovisar därefter tawhīdlärans konsekvenser för synen på kropp och själ. Islam representerar den rätta balansen mellan dessa: Kristendomen intresserar sig bara för själen och kommunismen bara för kroppen. Redan detta visar att de avviker från den syn på universums fullkomliga enhet, som utmärker islam. Kristendom och marxism avvisas som två falska och orimliga ytterligheter. Ibland ligger dock felet hos dem åt samma håll, som då det i förklaringen till deras irrläror heter:

This divergence is due to the fact that islam is purely a divine religion, whereas in Christianity human distortions have crept in and Communism is purely a product of man's fantasy.³

Islam lär människorna hur ett liv i ömsesidig kärlek och respekt skall utformas. Kristendomen vill också att människorna skall leva för dessa värden men den har inte utvecklat några bud för hur det skall gå till. Kommunismen vill något helt annat, eftersom den hävdar att livet är en ständig strid mellan samhällsklasser. Qutb sammanfattar:

This makes manifest that Christianity is the dream of an abstract world of ideas and imagination, a dream which is to be realized only in the Kingdom of Heaven; and that Islam is the perpetual dream of humanity, embodied in a reality which exists on earth; and that Communism is hatred of mankind harboured by a people.⁴

Hur ser då detta fullkomliga system för social rättvisa ut? Det präglas av två huvuddrag: enhet och ömsesidighet:

These are, then, two main features—the absolute, just, and coherent unity, and the general, mutual responsibility of individuals and societies—by which is marked the concept of social justice in Islam which takes into consideration the basic elements of human nature, and does not, at the same time, disregard human abilities.⁵

¹ Qutb S 1976 s 117.

² a a s 121f.

³ Qutb S 1976 s 126.

⁴ a a s 126.

⁵ a a s 126.

Framställningen om islams syn på rättvisa är präglad av motsättningen till kommunismen. Denna har en onaturlig uppfattning om vad likhet mellan människor innebär. Dess teorier om rättvisa har därför inte kunnat omsättas i praktiken:

... but when theory was faced with practical application, Communism found itself unable to establish this mechanical, arbitrary equality.⁶

Islam har en gudomlig lära om social rättvisa, det framgår av att den verkar med och inte emot naturen. Den ansluter sig till både den naturliga likheten mellan människorna och den naturliga olikheten mellan dem:

To be precise, justice in Islam means equality in opportunity and freedom of talents which work within the limits that do not come into conflict with the high ideals of life.

Since values, talents and resources are manifold and inter-blended, and it is only in the light of the varied context that justice can be established, Islam does not want to impose a compulsory economic equality in the narrow literal sense of the term. This kind of equality is against nature and it is opposed to the basic fact that individuals are endowed with differing talents.⁷

De som kräver fullkomlig ekonomisk jämlikhet – i den meningen att alla skall tjäna och äga lika mycket – har begränsat sitt synfält till en enda sida av det mänskliga livet: ekonomin. Man kan inte genomföra fullständig uniformitet där, när olikheterna består på alla andra områden. Rättvisa kan endast uppnås om man räknar in alla andra värden i livet och ser allt som en helhet:

Justice must also be upheld by the inclusion of other real values in the reckoning, and by the freeing of the human mind completely from the pressure of the purely economic values, and by the relegation of these to their true and reasonable place.⁸

Denna helhetssyn, som följer av tawhīdläran, är utmärkande för islams syn på livet:

Islam does not neglect any of the various aspects of life, material, intellectual, religious and worldly. It rather organizes them all, that they may be related together and thus furnish an all-embracing unity, in which it will be difficult to neglect any one of its various harmonious, integral parts, and that this unity may harmonize with the unity of the great universe, and with that of life, and of all mankind.⁹

Så avslutar Syed Qutb sin framställning om social rättvisa. Denna måste enligt honom utformas utifrån en helhetsbild av livet. Den måste utgå från Guds vilja som står bakom människolivet och universums byggnad. Endast en sådan etik kan förverkliga den fullkomliga harmonin mellan universum, livet och mänskligheten. Islam motsvarar detta krav på ett sätt som varken kristendomen eller kommunismen kan göra, eftersom de inte utgår från den helhetssyn som framspringer ur tawhīd-läran.

Det kan vara befogat att redan här infoga några reflektioner om syftet med denna artikel. Det är uppenbart att den skrivits för muslimer, som skall överty-

⁶ a a s 128.

⁷ Qutb S 1976 s 128.

⁸ a a s 129.

⁹ a a s 130.

gas om islams förtjänster framför kristendomen men i synnerhet framför kommunismen. Det är möjligt att författaren och Khurshid Ahmad, som sedan infogat den i "Islam—its meaning and message", hoppats att också kristna skall få sympatier för islam och antipatier mot kommunismen, men det är helt otänkbart att den är skriven för att kommunister skall – i någon mening – "omvändas" till islam. Därtill är teckningen av kommunismens åsikter alltför karikatyrartad. Inga marxister skulle känna igen sig eller acceptera beskrivningen. Enligt Qutb motsvaras islams lära om samarbete och ömsesidigt ansvar i marxismen av klasskampen och detta anses visa att "Communism is hatred of mankind harboured by a people".

Qutb skriver i samma avsnitt att klasskampen enligt marxismen skall pågå tills det klasslösa samhället har förverkligats, men han utgår ändå från att klasskampen utmärker marxismens samhällsideal. Han nämner inte att detta endast är en beskrivning av de historiskt föreliggande samhällen som Marx kallar klassamhällen. Det kan böttna i en oförmåga att skilja mellan deskriptiva och normativa satser. Det är också möjligt att Qutb med samma eftertryck vill avvisa klasskampen som en beskrivning av samhället. Islam kan inte acceptera tanken på dialektisk utveckling, framför allt inte genom kamp och spänning mellan motsatser. Hela Qutbs framställning om den värld som utvecklas bäst genom att den inre enheten och harmonin förverkligas är en apologi för islams syn på skapelsen mot den marxistiska synen på världen.

Enligt islam har Gud skapat en värld som är god och visar sin godhet i att den successivt utvecklar alla sina goda anlag. Det goda förverkligas inte genom revolution utan genom ett ständigt och harmoniskt förverkligande av skapelsens stora möjligheter. Klasskampsteorierna och kristendomens arvsyndslära har det gemensamt att de räknar med något ont i världen som måste förgöras, om det goda skall kunna förverkligas. Men något sådant ont skulle Gud inte tillåta i sin värld. Tawhīdläran säger att världen blir fullkomlig genom att dess goda anlag utvecklas, inte genom att det onda utplånas.

Mawdudi för ett liknande resonemang i den lilla skriften "Islamic Way of Life". Kapitlet "Economic principles of Islam", som ursprungligen är ett föredrag, hållet i Radio Pakistan 1948, innehåller ett avsnitt med rubriken "The Problem of Equality". Och likheten är enligt framställningen verkligen ett problem, för den behandlar huvudsakligen olikheterna – men det är de naturliga olikheterna. Islam verkar för likheten på så sätt att den bekämpar alla krav på onaturlig olikhet, tex rasdiskriminering, men den vill inte försvara några försök att utplåna de naturliga olikheterna, för de är givna i skapelsen av Gud själv:

If we observe the phenomena of nature and God's blessings unto mankind we find that He has not observed equality in the distribution of His bounties and favours but in His infinite wisdom has accorded precedence to some individuals over others. . . . The same is the case with the material means of life. Human nature has been so ordained that divergence, variety and inequality among men in their modes and standards of living seems to be the most natural thing. Variety is the spice of life and the driving spirit behind humans efforts and excellence.¹⁰

¹⁰ Mawdudi 1975 s 62.

Om ideologier som vill favorisera en grupp framför en annan heter det:

Such movements seek to establish, through force and resort to artificial means, an unnatural inequality in place of the natural limited inequality which feeds the spring of incentive to effort in a society. . . . Only that system can be the nearest to human nature in which everyone joins the economic struggle at the stage and in the circumstances in which God has created him.¹¹

Föredraget behandlar för övrigt islams syn på ägandet och den sociala rättvisan. I den senare frågan framhävs den enskildes rätt att själv förtjäna sitt levebröd och skyldighet att göra det på ett hederligt sätt. Islam vill också förhindra att några blir allt rikare och andra allt fattigare. I frågan om ägandet framförs de islamiska teorierna om rätten att inneha men inte att missbruka privat egendom. Avsnittet avslutas med de karakteristiska orden:

That is how Islam strikes a balance between individualism and collectivism.¹²

Detta tycks vara det apologetiska budskapet i hela kapitlet. Islam är den rätta medelvägen mellan individualism, som väl närmast skall beteckna kapitalismen, och kollektivism, som kan stå för olika varianter av socialism. Mawdudi avvisar alla dessa ideologier. Det är ovisst om han medvetet polemiserade emot "islamisk socialism", som vid denna tid knappast fått medveten profil. Snarare vill han väl markera skillnaden mellan islam och politiska system som förespråkar statligt ägande av produktionsmedlen. Han vill också avvisa en planekonomi, som upphäver den enskildes rätt och ansvar att skaffa sig den inkomst han förmår. Att gynna vissa grupper på andras bekostnad är att införa onaturliga skillnader mellan människor. Men de förmåner som några fått av skaparen själv skall inte upphävas genom att tex alla får lika lön. Det vore att införa en onaturlig likhet och upphäva en naturlig olikhet. Islam är den naturliga religionen, eftersom dess etik fullkomligt harmonierar med de naturgivna likheterna och skillnaderna.

Både framställningens innehåll och omständigheterna kring dess tillkomst tyder på att Mawdudi haft muslimer i tankarna som åhörare och läsare. Apologetiken är alltså avsedd för muslimer som skall stärkas i sin tro på islam och göras motståndskraftiga mot locktoner både från den västliga kapitalismen och den östliga kommunismen. Men det är också uppenbart att Mawdudi pläderar för den fundamentalistiska grundsynen och mot andra mer modernistiska och traditionalistiska tendenser. Han framhåller att islam är ett heltäckande system med principer för alla delar av det ekonomiska livet.¹³ Han poängterar också fortlöpande att islams principer är tidlöst giltiga, eftersom de är utformade efter människans natur. Islam är den naturenliga religionen.

Andra författare har behandlat samma tema på likartat sätt. Hamidullah inleder sitt avsnitt om "The economic system of Islam" med ett flertal korancitat men övergår efter hand till mer direkta naturargument. Avsikten tycks vara att

¹¹ a a s 63.

¹² a a s 62.

¹³ Mawdudi 1975 s 58.

visa den fullkomliga överensstämmelsen mellan islams ekonomiska system och naturen. Efter att ha hänvisat till sura 59:7 framlägger han en rad rationella argument mot jämlikhet ifråga om egendom och materiella gåvor. Redan texthänvisningen väcker frågor. Det står:

The economic policy of Islam has also been explained in the Qur'an, in most unequivocal terms: "... so that this (wealth) may not circulate solely among the rich from among you ..." (Q. 59:7).¹⁴

Detta korancitat ger inte omedelbart täckning för påståendet att koranen utvecklar islams ekonomiska principer på ett otvetydigt sätt. Orden tycks antyda att rikedom inte endast skall tillhöra ett fåtal. I fortsättningen argumenterar dock Hamidullah mot ekonomisk jämlikhet:

Equality of all men in wealth and comfort, even if it is ideal, does not promise to be of unmixed good to humanity. First because natural talents are not equal among different men, so much so that even if one were to start a group of persons with complete equality, soon the spendthrift will fall into difficulties and will again look on the fortune of his comrades with greed and envy. Further, on philosophic and psychological grounds, it seems that in the very interest of human society it is desirable that there should be grades in wealth, the poorer having the desire and incentive to work harder.¹⁵

Hamidullah utvecklar så vidare betydelsen av friheten att vara olika. Hur kan det komma sig, frågar han, att djuren lever på samma sätt nu som då de en gång skapades, under det att människan ständigt utvecklar och förbättrar sina levnadsomständigheter. Vetenskapen ger svaret:

The cause of this difference as discovered by biologists is the simultaneous existence of a society, a co-operation, and a liberty of competition inside the members of the society, i.e. human beings, whereas other animals suffer from the lack of some or of all of these requisite conditions.¹⁶

Men friheten kan inte vara total, för då missbrukas den så att vissa svaga kommer i kläm. Samhället måste också ålägga sina medlemmar vissa förpliktelser:

So it was necessary for every progressive civilization and every healthy culture to impose certain duties on its members ..., yet nevertheless to have a great deal of liberty of thought and action to its members, so that each one benefits himself, his family, his friends and the society at large. This is the exigency of Islam, and it also conform to nature.¹⁷

Inställningen till likhet och olikhet mellan människor är densamma hos Hamidullah som hos de förut citerade författarna. Han framhåller att islam slår vakt om den olikhet mellan människor, som är naturlig och nödvändig för att ett samhälle skall fungera. Dessutom anför han citat från koranen, som skall visa att åsikten är fast förankrad i islams heliga texter. Men hans sätt att använda koranen visar att den apologetiska framställningen är avsedd att läsas av musli-

¹⁴ Hamidullah 1974 s 137.

¹⁵ Hamidullah 1974 s 137.

¹⁶ a s 138.

¹⁷ a s 138f.

mer, som låter sig övertygas av de citat som framläggs. En utomstående skulle knappast acceptera de anförda textfragmenten som belägg för att koranen har förklarat de ekonomiska principerna otvetydigt. Däremot kan muslimer bli stärkta i sin tro, dels därför att de citerade orden kan ha ett associationsinnehåll som icke-muslimer inte är medvetna om, dels därför att läsarna är övertygade om författarens förmåga att rätt utlägga de heliga texterna.

Islam slår också vakt om den naturliga olikheten mellan könen. Naturen har utrustat mannen med vissa anlag och egenskaper. Kvinnan har andra. De är olika men lika värdefulla. Islams naturenlighet visar sig också här i att den inte kräver något som strider mot naturen utan bara vad som följer naturen. Muhammad Qutb har givit klara uttryck åt detta i "Islam—the misunderstood religion":

The great distinctive mark of Islam is that it is a practical system of life and is ever ready to make due allowance for the human nature never seeking to oppose or make it deviate from its natural course . . . in the whole process of improving and edifying men, it does not seek to alter their basic natures, nor does it believe that such a change in human nature is ever possible or useful for the welfare of mankind, if ever possible. It rather believes that the noblest achievements of humanity are those that it achieves through and with the help of its own basic nature after its refinement and ascension to the noblest planes of voluntary virtue from being a mere captive of its material needs.

The attitude adopted by Islam about the problem of man and woman too is quite in line with the human nature. Thus it effects equality between them where there is a natural ground for it; and differentiates between them where such a differentiation is but natural.¹⁸

Redan tidigare i samma kapitel har författaren redogjort för de skillnader som enligt honom föreligger mellan könen och som alltså etiken måste anpassas till. Kvinnan har en speciell läggning som är avpassad efter hennes biologiska funktioner:

No specific biological function can be carried out in the absence of a special type of psycho-physical disposition. This means, in other words, that the specialized functions of woman viz conceiving and suckling, call for the emotional-cum-intellectual outfit of a special type such as prepares and enables her to discharge these most arduous duties.¹⁹

Författaren kommer så småningom fram till dessa typiskt kvinnliga drag:

And all these tenderness of feelings, intuitional impressibility, and highly susceptible disposition with which a woman is endowed show that basically she possesses an emotional character rather than an intellectual one.²⁰

Mannen har andra uppgifter i samhället och därför också andra egenskaper

Such an ever-changing emotional character is suitable for motherhood that has got to deal with mutually opposed and changing situations . . . But they are not helpful for man . . . Rather it is his intellectual disposition that proves helpful to him in a practical life where he has to contend against so many adverse forces.²¹

¹⁸ Qutb M s 196.

¹⁹ Qutb M s 191.

²⁰ a a s 191f.

²¹ a a s 193.

De olika egenskaperna gör att män och kvinnor söker sig till olika yrken. Mannen ägnar sig åt sådant som låter hans intellektuella och fysiska möjligheter komma till sin rätt. Kvinnan söker sig till sjukvård, fostran och undervisning, för där kan hon få utveckla sin emotionella läggning. Hon kan också ta anställning i en affär, men det motsvarar då ett alldeles speciellt känslomässigt behov: Det hjälper henne att hitta en man att gifta sig med så att hon kan tillfredsställa sitt medfödda behov av man, hem, familj och barn.²²

Nu kan det visserligen hända, fortsätter författaren, att vissa män och kvinnor kan syssla med det som är typiskt för det andra könet. Men därav får man inte dra slutsatsen att de inte har primära behov och uppgifter, som måste gå i första hand. Kvinnan kan alltså inte lämna sin plats i hemmet.

But this does not at all prove what these misguided westerners and discordant easterners would have us believe. The real problem stated briefly rather is: can all these extra-functions that a woman is called upon to perform substitute for her real and natural function? Does she in the presence of these no longer feel the desire for a home, children and a family?²³

Muhammad Qutb vill med sin framställning slå fast, dels att islams etik ansluter sig till könens skilda egenskaper, dels vilka dessa är. Han övergår sedan till att visa hur islams principer på olika områden kan härledas ur de naturgivna skillnaderna mellan könen. Vi återkommer senare till dessa resonemang. Det framgår också av citatet vart udden i framställningen är riktad: mot kvinnorörelsen. Islams regler för kvinnornas ställning och uppträdande försvaras mot dem som vill riva upp fältet och låta alla syssla med allt, främst så att också kvinnor skall få ägna sig åt det traditionellt manliga. Mot kvinnorörelsens krav åberopas inte koranen och islams sunna – som traditionalisterna tex skulle ha gjort – utan naturens lagar. Kvinnorörelsen befinner sig på kollisionskurs med naturen själv. Det är därför sannolikt att framställningen är riktad till muslimer som kan ryckas med av kvinnorörelsens krav och ta avstånd från islam, eftersom de ser en konflikt mellan islam och de nya kraven på kvinnans frigörelse. Qutb visar dem då att det i själva verket är en konflikt mellan kvinnorörelsen och naturen. Islam däremot harmonierar fullkomligt med den naturliga läggning, som ingen kvinna någonsin kan utplåna.

I skrifter av liknande karaktär finns fler sådana fördömanden av feminismen. Så skriver tex Maryam Jameelah i boken "Islam and Western Society":

Feminism is an unnatural, artificial and abnormal product of contemporary social disintegration which in turn is the inevitable result of the rejection of all transcendental, absolute moral and spiritual values. The student of anthropology and history can be certain of the abnormality of the Feminist movement because all human cultures that we know of throughout prehistoric and historic times make a definite, clear-cut distinction between "masculinity" and "femininity" and pattern the social roles of men and women accordingly.²⁴

²² a a s 194.

²³ a a s 195.

²⁴ Jameelah 1976 s 105f.

Det är väl inte helt utan betydelse, att denna text är skriven av en kvinna, som därmed bekräftar att även kvinnor kan ta avstånd från feminismen till förmån för islams syn på olikheten mellan könen. Jameelah skriver själv att boken är ägnad Guds sak i kampen mot ateism och materialism.²⁵ Uppgiften är alltså närmast defensiv: Muslimerna skall skyddas mot moderniseringens nedbrytande krafter. Dessa tankar utvecklas sedan vidare i företalet.²⁶ Författarinnan har vandrat från judendom via kristendom och ateism till islam och där funnit allt vad hon sökt av absolut sanning.²⁷ Men hennes ambition tycks inte i första hand vara att locka andra in på samma väg utan att ge muslimer en – enligt hennes uppfattning – sann bild av det västerländska samhälle som kan fresta dem till tvivel på islams värde. Kvinnofrågan ligger henne varmt om hjärtat och en viktig sida av hennes budskap till islams kvinnor tycks rymmas i orden:

I would point out to her the fact that many modern American women are unhappy even though they can do virtually anything they please.²⁸

En författarinna av samma typ är Suzanne Haneef, men hennes framställning är betydligt mer offensiv än Maryam Jameelahs. Enligt företalet vänder hon sig till en bredare publik än enbart muslimerna. Hon vill förklara för alla som kommit i kontakt med och blivit nyfikna på islam vad religionen står för. Hon vill samtidigt visa att islam är mänsklighetens naturliga religion:

It is in fact a religion which, as I hope to demonstrate in the course of this book, frees the human being from domination by his material and animal aspects and makes him truly human.²⁹

Haneefs bok är skriven och publicerad i USA. Hon talar direkt till de kvinnor som – åtminstone i vissa fall – kämpat för kvinnans frigörelse. Men budskapet är detsamma:

Islam recognizes that women have a more delicate, sensitive and emotional nature than men and men are asked to treat them in accordance with this nature.³⁰

En europeisk motsvarighet till Haneefs bok är Aisha Lemus bidrag till *Woman in Islam*. Hon framhåller också att islam slår vakt om könsens skilda roller. Mannen skall ta hand om kvinnan, eftersom hon tillhör det svagare könet. Islams mansideal bör fortfarande upprätthållas:

This concept of chivalry has come in for many blows in the last fifty years or so as it runs contrary to the present day tendency for woman to try and struggle for their livelihood in a harsh world in the same way as men do. The muslim opinion is that she *should* be spared from these struggles and worries so that she can give her full attention to the making of a home.³¹

²⁵ a a s xi.

²⁶ a a s ix - xii.

²⁷ Jameelah 1976 s 1–4.

²⁸ a a s 5–7.

²⁹ Haneef 1979 s vii.

³⁰ a a s 145.

³¹ Lemu-Heeren 1976 s 19.

Lemu har alltså tonat ned talet om den speciellt kvinnliga naturen och samma tendens märker man hos Khurshid Ahmad i *Family Life in Islam*. De roller som tilldelats män och kvinnor inom den islamiska världen är enligt honom till stor del produkter av en kulturell påverkan som inte behöver vara islams egen. Islam framhåller framför allt likheten mellan könen, men den föreskriver också vissa skillnader:

There is differentiation of roles and responsibilities and certain arrangements have been made to meet the demands of organisations and institutions not on the basis of superiority or inferiority of the sexes but in the light of the basic facts of life and the needs of the society.³²

Ahmad utgår ifrån att män och kvinnor har olika uppgifter i familjen. Männen skall ha sin huvudsakliga livsuppgift utanför hemmet och kvinnan i hemmet. Detta innebär inte att de har olika värde, endast att de har olika ansvarsområden och uppgifter precis som ingenjörer, läkare, poeter och konstnärer spelar olika roller i samhället. Människor skall verka på de områden som de bäst behärskar.³³ Ahmad kan motivera kvinnans verksamhet i hemmet med att det är hon som föder barnen. Det är då en naturlig grund för rollfördelningen som ingen kan förneka – även om man kan ifrågasätta de konsekvenser Ahmad drar av barnafödandet. Men han är försiktig med att beskriva kvinnan såsom av naturen känslig och känslös, ett påstående som kan vara svårare att försvara inför den västerländska publiken.

Ahmad går delvis in på de konsekvenser som islams syn på ansvarsfördelningen mellan man och kvinna får för tex bestämmelserna om arv. I dessa frågor hänvisar han vidare till *Mawdudis Purdah and the Status of Woman in Islam*. Den läsare som söker sig dit och läser boken i sin helhet finner emellertid att beskrivningarna av mannens och kvinnans uppgifter där är insatta i ett annat sammanhang. Det naturliga underlaget är hos Mawdudi betydligt bredare. Även om också han räknar med att kvinnans barnafödande bidrar till att formulera hennes könsroll, så är det en förhållandevis liten del av de naturliga skillnaderna mellan könen, som Mawdudi bygger sitt resonemang på.

Kapitlet "Laws of Nature" innehåller ett avsnitt om familjens grundande. Där förutsätts att mannen av naturen är självisk och att detta skapar problem för familjelivet och familjens bestånd. Men:

Nature itself has solved this problem to some extent. It has endowed the female with a rare charm and sweetness of manner, with a supreme quality of making sacrifice in the way of love, so that she may enchant the male by breaking down his selfish egoism.³⁴

Det avsnitt om relationen mellan man och kvinna, som tidigare har citerats, framhäver ytterligare skillnaderna mellan könen. Sedan Mawdudi har fastslagit att man och kvinna är lika viktiga och värdefulla som människor, övergår han till att avvisa föreställningen om att de skulle ha samma uppgifter och ansvarsområden. Om detta anspråk säger han:

³² Ahmad K 1977 s 34f.

³³ a a s 17.

³⁴ Mawdudi 1976 C s 92.

For such a claim cannot be justified unless it is established that both man and woman possess identical physiological structures, that both have been entrusted with similar duties by nature, and endowed with similar psychological dispositions. The scientific research that has been carried out so far does not lend support to any of these hypotheses.³⁵

Efter att utförligt ha beskrivit de "naturlagar" som styr könens beteende och relationer kommer Mawdudi till islams etik och visar då att den på varje punkt motsvarar naturens krav. Koranens ord bekräftar naturens egna könsroller då den hävdar

That the natural function of the woman is to provide for the man a place of peace and comfort in this world, which is ridden with struggle, toil and hardship. This is the home life of man whose significance and importance has been overlooked by the Westerners in pursuit of material gains.³⁶

Mawdudi går på samma sätt igenom alla sidor av kvinnans liv enligt islam och visar att dess regler ansluter sig till naturens egna. Det är beviset för att islams bud härstammar från skaparen själv. Vältaligt prisar han storheten i den islamiska lagen:

I do not praise this law because I believe in Islam, but in fact I have come to believe in Islam because I find in it a perfect balance, co-ordination and harmony with the laws of nature. When I see this, my heart bears evidence that the Maker of the Law could only be the One Who created and designed the universe, Who is the Knower of the Seen and the Unseen. The truth is that such a One alone can show the children of Adam, who easily drift into by-paths, the Universal Way of moderation and justice.³⁷

Khurshid Ahmad hänvisar alltså uttryckligen till denna skrift av Mawdudi, som dock på flera sätt skiljer sig så starkt från hans egen. Skillnaderna beror sannolikt på att Ahmad skriver direkt för västerländska läsare och Mawdudi för muslimer. Den apologetiska grundtanken är densamma: Islams etik rimmar bäst med människans natur och måste därför härstamma från den som känner henne bäst, nämligen världens skapare. Mawdudi kan öppet och klart deklarera att kvinnan enligt vetenskapen har en speciell läggning, medan Ahmad är försiktigare och talar om de särdrag som betingas av kvinnans barnafödande. Mawdudis skrift är äldre men har på senare tid översatts till engelska och tryckts i flera upplagor i Europa under 1970-talet. Utgivarna bör då ha haft en annan läsekrets i sikte än den västerländska publik som Ahmad vänder sig till, sannolikt muslimer som skall befästas i sin övertygelse. Den fundamentalistiska apologetiken anpassar sina formuleringar till olika typer av läsare utan att överge grundtanken: Islams principer följer och fullkomnar naturens egna.

Khurshid Ahmads framställning anknyter också till en annan författare, som medvetet vänder sig till en västerländsk publik och vars skrifter distribueras via de vanliga västerländska kanalerna, nämligen S H Nasr. I företalet till "Ideals and Realities of Islam" beskriver han sin egen uppgift som innehavare av "the Aga Khan Chair" vid det amerikanska universitetet i Beirut, på följande sätt:

³⁵ a a s 113.

³⁶ a a s 138.

³⁷ a a s 131.

... to present Islam and its intellectual treasures in a contemporary language, faithfully, and without deviating from the traditional point of view. It should also undertake the task of carrying out a dialogue with other religions, particularly Christianity, which meets Islam in Lebanon.³⁸

Det är alltså ingen tvekan om att Nasr vänder sig till västerländska läsare eller västerländskt bildade läsare, muslimer och icke-muslimer. Han vill skydda yngre muslimer från skadligt inflytande från den västerländska kulturen:

In many parts of the Islamic world, particularly in those countries where modern education is more prevalent, the younger generation has no knowledge of the intellectual and spiritual aspects of Islam, and is completely defenceless before the onslaught of modernism.³⁹

S H Nasr ser som uppgift att presentera islam för moderna, västerländskt utbildade muslimer. De traditionella argumenten för islams sanning är fortfarande lika gångbara, men de måste formuleras om för vår tids människor och på vår tids språk. Det är viktigt att beskriva islam på ett europeiskt språk, eftersom det finns "mycket få" sådana arbeten som beskriver islam inifrån.⁴⁰ Däremot finns det västerländska författare som kritiserar islam och det innebär också en utmaning till apologetik:

Moreover, I have tried to answer in many cases the charges made by Western works against Islam especially as it concerns such fundamental elements of the faith as the Quran and the *Hadith*.⁴¹

Nasr ser alltså som sin huvuduppgift att försvara islam inför västerländska läsare mot västerländska angrepp. Det är då intressant att se hur han ställer sig till den "naturliga olikheten" mellan man och kvinna. Frågan behandlas i kapitlet "The Sharī'ah, Divine Law – Social and Human Norm." Det heter där:

There is no doubt that in a small but significant segment of Muslim society today there is a revolt of women against traditional Islamic society.⁴²

Nasr menar att den feministiska rörelsen är en protest mot det maskulina elementet i islam. Det finns en gammal patriarkalisk tradition och det gör deras angrepp så våldsamt. Men egentligen är hela problemet främmande för islam:

From the Islamic point of view the question of equality of men and women is meaningless. It is like discussing the equality of a rose and jasmine. Each has its own perfume, colour, shape and beauty. Man and women are not the same; each has particular features and characteristics. Women are not equal to men. But then neither are men equal to women. Islam envisages their roles in society not as competing but as complementary. Each has certain duties and functions in accordance with his or her nature and constitution.⁴³

³⁸ Nasr 1975 s 7

³⁹ a a s 8.

⁴⁰ Nasr 1975 s 8.

⁴¹ a a s 9.

⁴² a a s 111.

⁴³ a a s 112.

Skillnaderna mellan könen får enligt Nasr tre konsekvenser: Kvinnan skall förskonas från ekonomiska plikter, från uppgiften att finna sin egen make och från militärtjänst. Han konstaterar att det sista gäller även i stater som vill skapa jämlikhet:

Even in modern societies, which through the equalitarian process have tried to equate men and women, as if there were no difference in the two natures, women are usually spared the military draft except in extreme circumstances.⁴⁴

Kvinnan har i gengäld större skyldigheter i hemmet. Där råder hon som drottning och mannen är enligt Nasr i en mening hustruns gäst i hemmet. Det är i dessa uppgifter som kvinnan kan förverkliga sig själv:

She finds the meaning of her existence in this extended family structure which is constructed so as to give her the maximum possibility of realizing her basic needs and fulfilling herself.⁴⁵

Nasr framför alltså ganska massiva könsfördomar enligt västerländsk uppfattning. Ahmad är – som tidigare nämnts – betydligt försiktigare i "Family Life in Islam". Men han betraktar tydligen ändå Nasrs framställning som så fördömlig att han i en not tillfogar synpunkter som ligger nära Nasr och inleder raden av exempel med just förhållandet mellan ros och jasmin.⁴⁶ Formuleringarna är också i övrigt så lika att Ahmad sannolikt hämtat sina tankar från Nasr.

Hur skall nu detta bedömas? Är Nasr ett exempel på en författare som även inför västerländska läsare försvarar en markant rollfördelning mellan man och kvinna med hänvisning till naturen? Vill han visa, att islams traditionella åtskillnad mellan könen och deras uppgifter är mer naturlig än den moderna västerländska synen för att därmed också på denna punkt bevisa islams natur-enlighet? Hur kan Ahmad utnyttja hans exempel utan att själv uttryckligen tala om olika naturer? Vad är likheten och skillnaden mellan Nasr och Ahmad?

Dessa frågor hänger samman med de apologetiska texternas funktion. Nasr har sagt att han dels vill inleda en dialog med kristendomen, dels vill skydda muslimer från skadligt inflytande från den västerländska kulturen. Hans framställning skall alltså fylla båda dessa funktioner. I dialogen med kristendomen vill han teckna det traditionella islamiska livsmönstret med en markant rollfördelning mellan man och kvinna. Han hävdar också att detta motsvarar könens olika naturer, trots att han borde känna till att just sådana teorier om helt olika naturer hos man och kvinna är starkt ifrågasatta i Väst. Det framgår av att han särskilt påpekar det speciella med kvinnans militärtjänst: På den punkten är alla – eller åtminstone de flesta – moderna stater överens.

För att förtydliga sin uppfattning anför han jämförelsen med rosen och jasminen. Det är typiskt för Nasr att på detta sätt utnyttja en naturlyrisk retorik, trots att en analogi av denna typ måste bli än mer utmanande mot den västerländska synen på könen. Man och kvinna är enligt denna inte två olika arter och det innebär att jämförelsen med ros och jasmin blir fullkomligt irrelevant. Nasr

⁴⁴ a a s 113.

⁴⁵ Nasr 1975 s 113.

⁴⁶ Ahmad K 1977 s 17.

har i sitt analogitänkande missat det viktigaste ledet i tankegången, nämligen frågan om analogins värde: Vad är det som säger att förhållandet mellan man och kvinna är analogt med förhållandet mellan ros och jasmin? Kanske är detta ett tecken på att han i just denna fråga har valt att inrikta sig på det ena syftet med boken: Att skydda muslimer från västlig modernism. Även om boken i sin helhet också kan tjäna som underlag för en dialog med kristendomen, så förefaller det osannolikt att avsnittet om könens skilda naturer skulle kunna fylla den uppgiften. Det visar att apologetiken åtminstone på denna punkt i första hand skall stärka muslimer i deras tro på islam. Nasr visar på många sätt att han vänder sig till de västerländskt bildade, men i denna fråga tycks det i så fall vara västerländskt bildade muslimer – och frågan är om de kan godta hans syn på könsrollerna.

Ahmads bok "Family Life in Islam" har enligt företalet tillkommit genom en konferens om "The Family in Christianity and Islam", där Ahmad skulle inleda med en presentation av islams syn på familjen. Det är alltså en typisk dialogsituation och det framgår av texten att författaren lagt sig vinn om att i framställningen utgå från uppfattningar som de kristna kan acceptera när det gäller de mänskliga förutsättningarna för familjelivet. Därför talar han i själva texten inte om skilda naturer utan om olika biologiska uppgifter för man och kvinna. Men när föredraget sedan utvidgats till en bok har inflytandet från Mawdudi och Nasr blivit starkare. Det är i noterna som vi finner hänvisningar till och citat från dessa. I företalet tackar Ahmad för att han fått citera Nasr på två ställen men dessutom har han troget refererat Nasr i framställningen om könens olikhet, som han jämför med förhållandet mellan ros och jasmin.

Tydligt är det så, att Ahmad med boken vänder sig till en vidare läsekrets. När också muslimer skall ta del av innehållet vill författaren markera sin samhörighet med den fundamentalistiska tendensen. Han bevarar grundtanken att islams syn på könsrollerna överensstämmer med naturen, men han utvecklar och utvidgar detta med noternas hjälp. Han citerar Mawdudi och Nasr, vilket på ett yttre sätt identifierar honom med fundamentalismen. Han åberopar koranen och islams sunna för att markera anslutningen till källorna och framhåller att dessa överensstämmer med naturen. På så sätt markerar han sitt instämmande i Mawdudis ovan citerade fundamentalistiska devis: "The Maker of the Law could only be the One Who created and designed the universe."⁴⁷

B. Naturen och moralens grund

Ett beteende kan kallas naturligt på olika grunder. Man kan utgå från frekvensen av ett visst beteende och hävda att det vanliga är naturligt. Det som de flesta gör upphöjs då till norm för alla. Det är ett induktivt resonemang och i föregående kapitel har vi sett exempel på hur man resonerar på detta sätt i den

⁴⁷ Mawdudi 1976 C s 131. Se ovan s 169f.

fundamentalistiska apologetiken. Islam är den sanna religionen, eftersom den accepterar det naturliga i betydelsen vanliga. Islam arbetar inte mot utan med naturen. Människan skall inte behöva bekämpa sina naturliga drifter eller utplåna naturliga likheter och olikheter. Det som är givet i skapelsen skall i stället bevaras och fulländas. Endast den etik som tillvaratar skapelsens egna anlag och tendenser kan komma från skaparen själv. Det är innebörden i islams induktiva naturenlighet.

Men ett beteende kan kallas naturligt också på deduktiva grunder. Man kan hävda att en handling är naturlig även om inte majoriteten av mänskligheten handlar på det sättet eller ens anser att man bör göra det. Man utgår då från ett förhållande i naturen och härleder från detta ett handlande som skall motsvara människans natur. Om man på detta sätt visar att islams etik överensstämmer med naturen innebär det att islam är en deduktivt naturenlig religion.

Den induktiva naturenligheten utgår från människan som hon är och visar att det etiska idealet överensstämmer med detta. Man kan då fråga sig om det över huvud taget är fråga om en etik. Om människan bör vara sådan som hon av naturen är, skulle det inte behövas några etiska bud. Det visar att islam inte utan vidare accepterar allt i naturen. Etiken innebär i regel en generalisering: Det som de flesta gör bör alla göra. Att något är normalt innebär att det är så vanligt att det upphöjts till norm för alla.

När man hävdar en deduktiv naturenlighet uppstår inte detta problem. Man kan härleda ett bud ur naturens ordning, även om ingen skulle handla så. Man hävdar då att människan genom att följa detta bud förverkligar sin rätta natur och att hon förnekar den genom att inte följa det. Man kommer därför att härleda en ideal mänsklig natur som inte kan verifieras empiriskt. Naturligt kommer då inte att betyda vanligt utan riktigt. Vi skall i detta kapitel studera exempel på sådana resonemang för att i nästa sammanfattande diskutera islams syn på etikens naturenlighet.

1. Brott och straff

Islams apologetik ägnas ofta åt frågor som blivit brännande i mötet med andra kulturer, främst då den västerländska. Ett problem, som stått i centrum för intresset vid denna konfrontation är synen på brott och bestraffningsformer. Den västerländska pressen och därmed den allmänna opinionen kan genljuda av harm över islams syn på äktenskapsbrott och straffet för detta, stening. Det talas också om obarmhärtiga stympningsstraff för tex stöld och en orimligt sträng inställning till alkohol. Vi skall i detta avsnitt behandla några exempel på apologeternas sätt att beskriva och motivera islams syn på sådana brott och på de straff de kan medföra.

Mawlana Mawdudi har ett omfattande bidrag till "Islam—its meaning and message" med titeln "Political Theory of Islam". Det är ursprungligen en uppsats från 1939, framlagd i Lahore. Han går där mycket grundligt igenom islams grundtankar och principerna för islams politiska teori och framhåller, att

det finns människor som tar makten över andra genom att hänvisa till ett gudomligt uppdrag, antingen så att de själva är gudomliga eller så att de säger sig ha fått uppdraget från en gud trots att de själva är mänskliga. Men ingen har rätt till detta: Det är endast Gud som har rätt att härska över andra och han skall också vara den enda laggivaren. En islamisk stat måste i alla avseenden vara grundad på den lag som Gud har givit oss.¹

Islams politiska system är därför raka motsatsen till demokratin i västerländsk mening, ty i demokratin har folket gjort sig till högsta instans i lagstiftningen och majoriteten kan alltså rösta igenom en lag som strider mot religiösa och moraliska synpunkter. Islam avvisar också begreppet teokrati eftersom det har missbrukats i många sammanhang. Ett prästerskap har kunnat utöva diktatorisk makt över folket med hänvisning till att de fått makten av Gud, men det är mer ett sataniskt system än ett gudomligt. Islams ideal skulle i stället kunna kallas teo-demokrati, eftersom folket har givits en begränsad makt under Guds överhöghet. Människorna har rätt att delta i tolkningen av Guds vilja för att stifta nya lagar, men där det finns ett uttryckligt bud från Gud eller hans profet Muhammed har ingen rätt att göra den minsta ändring.²

Vi möter här en karakteristisk formulering, som säger att muslimerna är fria att lagstifta om allt det som inte är avgjort genom uppgifter i koranen och islams sunna. Det finns inga hänvisningar till de bud som tillkommit genom de fyra lagskolorna. Det är typiskt för fundamentalismen, att lagstiftningen skall gå tillbaka på källorna och att människorna har frihet i allt det som inte är reglerat där. Det innebär en gränsdragning mot både traditionalism och modernism. Mawdudi framhäver också att han ser islam som ett allomfattande politiskt system. Vad han beskriver är den islamiska staten där lagstiftningen på alla områden måste grundas på koran och sunna.

Mawdudi gör här ett avbrott i framställningen för att bemöta en tänkt invändning:

It may be said that God has, in this manner, taken away the liberty of the human mind and intellect instead of safeguarding it as I was trying to prove. My reply is that God has retained the right of legislation in His own hand not in order to deprive man of his natural freedom but to safeguard that very freedom. His purpose is to save man from going astray and inviting his own ruin.³

Mawdudi utvecklar sedan denna tankegång vidare: Människor vet inte sitt eget bästa och det skulle därför vara en olycka för dem att själva få besluta vilka lagar som skall gälla:

... it has been established by experience that the great mass of the common people are incapable of perceiving their own true interests. It is the natural weakness of man that in most of the affairs concerning his life he takes into consideration only some one aspect of reality and loses sight of other aspects. His judgements are usually one-sided and he is swayed by emotions and desires to such an extent that rarely, if ever, can he judge

¹ Mawdudi 1976 A s 147–159.

² a a a s 159–161.

³ Mawdudi 1976 A s 161.

important matters with the impartiality and objectivity of scientific reason. Quite often he rejects the plea of reason simply because it conflicts with his passions and desires.⁴

Människan vet alltså inte sitt eget bästa. Det är därför Gud har satt vissa gränser för människan:

These limits consist of certain principles, checks and balances and specific injunctions in different spheres of life and activity, and they have been prescribed in order that man may be trained to lead a balanced and moderate life.⁵

Mawdudi menar alltså att livet självt ställer vissa krav på människan. Det finns vissa gränser som människan inte får överskrida, om hon skall kunna leva ett sunt liv. Dessa gränser är givna i livet självt, men det innebär inte att människan har förmåga att själv komma underfund med dem. Mawdudi menar att hon har för svag karaktär för att lyssna till förnuftets röst, om den säger något som strider mot hennes önskningar och begär. Därför har Gud hjälpt henne att formulera dessa och det är bakgrunden till beteckningen "Guds gränser" (hudūd-Allah). Men detta uttryck får inte tolkas så, att buden endast har metafysiskt ursprung. Tvärtom: De är grundade i skapelsens egen ordning och deras värde kan inses med förnuftet. Det är bara människans svaghet som gör att hon obetingat kan härleda dem ur skapelsen med förnuftets hjälp.

Mawdudi övergår därför följdriktigt till att presentera och motivera "Guds gränser" på olika områden. Han börjar med det ekonomiska livet, fortsätter med familjelivet och avslutar med vad han kallar "the law of Qisās". Här skall vi studera dem i omvänd ordning och börja med den sistnämnda för att i följande avsnitt ägna oss åt familjelivet och därefter avsluta med politiken. Ordet qisās kommer av roten qaṣṣa, som i grundformen betyder hugga av och i härledda former återgälda, straffa, hämnas för. Om detta skriver Mawdudi:

In like manner, for the preservation of human culture and society God has, by formulating the law of Qisās (Retaliation) commanding to cut off the hands for theft, prohibiting wine-drinking, placing limitations on uncovering of one's private parts and by laying down a few similar permanent rules and regulations, closed the door of social disorder for ever. I have no time to present to you a complete list of all the divine limits and show in detail how essential each one of them is for maintaining equilibrium and poise in life.⁶

Mawdudi ser som sin främsta uppgift att undanröja två missuppfattningar: Att dessa bud skulle begränsa människans frihet och att de skulle avtrubba skärpan i människans mentala möjligheter. I stället ger buden henne en vägledning, så att hon hittar den rätta riktningen. Då slipper hon att förbruka sin kraft på att uppnå felaktiga mål, som okunnighet och svaghet frestar henne att eftersträva. Hon kan i stället utnyttja alla sina mentala resurser för att följa den väg, som leder till lycka och framgång i denna världen och nästa.⁷

Mawdudi menar alltså, att alla islams bud är naturliga i den meningen att de

⁴ a a s 162.

⁵ a a s 163.

⁶ Mawdudi 1976 A s 164.

⁷ a a s 164 f.

kan återföras på skapelsens ordning och kan härledas med hjälp av förnuftet. Men människan har inte obegränsad frihet att formulera dessa bud. Hennes förnuft är inte så starkt att det kan hävda sig mot hennes begär då hon skall ta ut den allmänna inriktningen av de livsreglerande principerna. Gud måste därför komma henne till hjälp och markera vissa gränser för hennes frihet. Det blir en sorts inhägnad, som människan skall hålla sig till men där hon sedan har full frihet att utforma de bästa anvisningarna för livet. Trots att Gud har bestämt inhägnadens gränser finns det ett starkt rationellt inslag i utformningen av de rätta levnadsreglerna. Människan kan med förnuftet inse att Gud måste sätta vissa gränser. Hon kan också förstå varför de är till hennes eget bästa, dvs naturliga. Mawdudi säger i citatet ovan att han inte har tid att visa i detalj hur nödvändiga de är. Därmed tycks han förutsätta att det är möjligt. Människan måste också förstå principerna för den gudomliga lagstiftningen, om hon sedan skall kunna bygga vidare på dem och inom de givna gränserna forma ett riktigt livsmönster enligt Guds vilja och naturens ordning, vilket enligt tawhīdläran är samma sak.

Islams syn på brott och straff behandlas inte av alla apologeter, till skillnad från tex polygamin, som regelbundet behandlas. Av de svårare brotten är det i första hand alkoholförtäring och i andra hand äktenskapsbrott som diskuteras. Däremot är det färre som tar upp stöld och stympning. Det är därför inte så vanligt att författarna behandlar hela gruppen och motiverar den samlande beteckningen "Guds gränser". En som gör det är dock Suzanne Haneef i "What everyone should know about Islam and Muslims". I kapitlet "Islam in society" ingår ett avsnitt om lagstiftning och de styrandes uppgifter enligt islam. Här ansluter hon sig till åsikter som överensstämmer med Mawdudis:

Moreover, no legislation is to be enacted which is contrary to the Qur'an or the Prophet's *Sunnah*, and all legislation which is enacted is to be in conformity with these two sources of Islamic legislation. In matters concerning which Islam is silent, the government is of course free to enact whatever legislation it deems necessary within the general framework of the laws and values of Islam.⁸

Haneef utgår från amerikanska förhållanden. När hon behandlar lagstiftningen måste hon ta ställning vad som kan realiseras i ett land där muslimerna är i minoritet. Hon framhåller att islams lagstiftning inte kan gälla i sådana länder, men däremot bör den tillämpas i islams egna:

In a society, in which the majority of people are muslims, that is, accepting the limits laid down by Almighty God, crimes would be dealt with by the punishments prescribed by Islam. Islam maintains that the violation of these limits, which are known to all, calls for such exemplary punishment that others will be effectively deterred from committing similar acts.⁹

Här har författarinnan redan påbörjat ett rationellt försvar för de stränga straff-
fen. Det utvecklas sedan vidare i en not. Principen för apologetiken är att

⁸ Haneef 1979 s 116.

⁹ Haneef 1979 s 117 f.

straffen enligt islams mening skall vara så stränga att de aldrig behöver utdömas:

Hence the Islamic punishments, called in Arabic *hudood*, that is the "limits" imposed by God, are not in fact intended merely as penalties for a proven crime but as deterrents against further crime. As a result, in those societies in which the punishments prescribed by the Islamic *Shar'iah* are enforced, there is little or no crime, and citizens feel safe, protected by a law so strict that virtually no one dares to risk transgressing it.¹⁰

Haneef säger vidare att islam beskyllts för att inte visa medlidande med brottslingar men bemöter kritiken med en hänvisning till brottslingens egen brist på medlidande med sitt oskyldiga offer. Brott får inte uppmuntras genom mänsklig oförmåga att skapa adekvata straff. Islams rättsregler skall alltså uppfattas som den bästa kriminalvården.

Suzanne Haneef har i sin bok gett en motivering för att så få apologeter behandlar islams rättsregler. De som vänder sig till muslimer – eller icke-muslimer – i Väst vet att frågan där är av underordnad betydelse. Muslimerna är i minoritet och de kan inte räkna med att få genomföra islams rättskipning för mord, stöld och äktenskapsbrott i en stat som för övrigt har andra juridiska traditioner. Det finns visserligen grupper av muslimer som velat införa islams lagar för äktenskap och skilsmässa för muslimer i England, men då gäller det civilrättsliga frågor. Det är orimligt att räkna med en särlagstiftning i brottmål. Däremot kan alkoholförbudet ingå i den privata moralen och därför behöver också det sin rationella motivering.

En typiskt apologetisk skrift men av en annorlunda karaktär har distribuerats av islams kulturcentra i Europa. Det är en samling protokoll från konferenser på olika platser i Saudiarabien och Europa "on Moslem doctrine and human rights in Islam between Saudi canonists and eminent European jurists and intellectuals". Protokollen från sex olika konferenser har samlats i en bok, som saknar både tryckort och tryckår, men är utgiven av justitiedepartementet i Riyad och ett bokförlag i Beirut. Konferensen har vid olika tillfällen behandlat frågan om de kroppsliga straffen. De rationella motiveringarna följer två linjer: dels den vi mötte hos Haneef, att straffen är så stränga för att de inte skall behöva utdömas, dels att de utgör en rättvis vedergällning för brottet.

Den senare motiveringen är lättast att tillämpa på överlagt mord:

We are not hesitant to declare that Islam has prescribed death penalty for premeditated murder: its very severity makes the chastisement more efficiently repressive, especially if one considers how simple and expeditious judicial machinery in Islam is, and how rapid the procedure; and how beneficial also are its effects for social tranquillity and the protection of human lives.¹¹

Tanken på rättvis vedergällning kan också överföras till brottet att stjäla, men då måste man ta hänsyn till det våld som ofta utövas i samband med stöld, t ex vid rån:

¹⁰ a s 117, not 5.

¹¹ Conferences on Moslem doctrine and human rights in Islam s 23.

It must be noted, however, that stealing in the West is most of the time perpetrated by force, and so frequently entails the murder of the victim. In such event, one wonders if it is better to have pity on the hand of the thief rather than on the life of the assaulted person.¹²

Den andra motiveringen får dock större utrymme i protokollen. En deltagare kan berätta att han under sju års vistelse i Saudiarabien aldrig har sett en handavhugning:

This is because the crime is extremely rare. So, all that remains of that punishment is its harshness, which has made it possible for all to live in perfect security and tranquillity, and for those who were tempted to steal, to keep their hands whole.¹³

Denna tankegång återkommer i ett senare protokoll som motivering till alla de kroppsliga straffen under den talande rubriken "On corporal punishments theoretically prescribed by Islam". Det heter där:

... cruel corporal punishments constitute an effective psychological remedy for sick people inclined to crime. This is indeed what they are, rather than actual punishments. By applying that sort of remedy, Moslem Doctrine has extirpated from sick minds every inclination to such serious infractions, and severity has a preventive, therefore beneficial, effect. Criminals can reform, and liberate themselves from the temptation to offend public order, security of the family, and woman's dignity.¹⁴

Det är karakteristiskt att ordet "sick" förekommer två gånger i den korta texten. Det skall framhäva att brotten är ämnade för personer som på något sätt är defekta eller onormala. Det ges ingen definition på vad "sjuk" i detta sammanhang skall innebära. Den får man härleda "baklänges" genom att säga att alla som behöver denna typ av straff är sjuka. På det sättet får man de hårda straffbestämmelserna att gå ihop med islams ljusa människosyn, som också framhävs i ett av konferensprotokollen. Det heter där att människan har fått sin särställning på jorden i kraft av sin skapelse, sin fullkomlighet och sitt ansvarsmedvetande. Människans fullkomlighet utvecklas på följande sätt:

God has created man without any moral imperfections, and such imperfections proceed only from man's will.

This is what Islam means by the Arabic word "Fitra", which conveys an idea of natural purity. Moral imperfections, therefore, must be regarded as accidents, contrary to the Law of God, and caused by the influence of certain inclinations or a bad social education. Consequently, they incur immediate punishments, the same as those inflicted on a person for disobeying the laws of his country.¹⁵

När människor är skadade på det sätt som här beskrivs fungerar alltså inte heller ansvarskänslan normalt. Det är förklaringen till att samhället måste straffa brott som mord och stöld hårt och omedelbart. Genom att på detta sätt förklara vissa personer för onormala kan de allmänna principerna upprätthållas och de hårda straffen framställas som förnuftiga och naturliga.

¹² a a s 23.

¹³ a a s 24.

¹⁴ Conferences on Moslem Doctrine etc s 183.

¹⁵ a a s 137.

Det är betydligt lättare och tacksammare att försvara islams alkoholförbud, och sådana diskussioner förekommer i de flesta apologetiska skrifter. Mawdudi uttrycker sig klart:

It has been rationally and logically established that drinking is injurious to health, produces deleterious effects on mental and intellectual faculties and leads to disorder in human society.¹⁶

Som exempel på de skadliga följderna av alkoholförtäring är det lätt att hänvisa till utvecklingen i Västerlandet. Det sker tex i Manazir Ahsans lilla skrift "Islams: faith and practice" men inte i samband med "Guds gränser" utan i ett kapitel kallat "Dietary Rules". Det heter där:

Islams strikes at the root evil rather than its branches. That is why things which may create an adverse effect on health and society have been totally prohibited. Little use of these things may not show an immediate adverse effect, but continual use gradually makes a man an addict and leads him to moral failings and crimes. The moral and spiritual crises of the Western world lend support to this fact.¹⁷

Hamidullah tar upp den principiellt viktiga frågan om alkoholförbudets förhållande till allmänmänsklig rättsuppfattning. Islams alkoholförbud är intressant på två sätt: Det strider dels mot en naturlig – i betydelsen vanlig – drift hos människan, dels mot en nästan lika vanlig uppfattning att bruket av alkohol inte kan förbjudas helt. Hamidullah tar inte upp den första frågan. Det är självklart att längtan efter alkohol till skillnad från sexualdriften är en ond drift och att det därför inte är naturligt att tillfredsställa den. Men frågan om varför Gud har skapat denna drift besvarar han inte.

Däremot tar han upp frågan om alkoholförbudet och den allmänna opinionen. Han hävdar där att människan enligt islam med sitt förnuft kan inse vad som är gott och ont:

And *munkr* means a thing which is denounced by everybody as not at all being good, an evil which is recognized as such by everybody, and that which is considered by reason to be evil would be forbidden.

Hur skall man då ställa sig till alkoholförbudet? Är alkohol inte något ont eftersom inte alla tycker det? Här framträder en ny nyans i argumenteringen: Det är inte kvantiteten av människor som betyder något utan kvaliteten:

... and the cases are very rare in which the Qur'an forbids a thing and in which there is a divergence of human opinion, such as the prohibition of alcoholic drinks, or games of chance; but to tell the truth the *raison-d'être* of law even in such cases is not concealed from thinking and mature minds.¹⁸

"Tänkande och mogna" människor blir för Hamidullah de som med förnuftet inser det riktiga i alkoholförbudet, som därigenom ofrånkomligen blir förnuftigt och naturligt. Vilket skulle bevisas.

¹⁶ Mawdudi 1976 A s 162.

¹⁷ Ahsan 1977 s 36.

¹⁸ Hamidullah 1974 s 124.

2. Sexualitet och äktenskap

Det finns få etiska och sociala frågor som sysselsätter apologeterna så intensivt som frågan om sexualiteten och förhållandet mellan könen i allmänhet. Könens roller diskuteras ingående som vi redan sett. Roll- och maktfördelningen i familjer är ett stort problem och det hänger delvis samman med polygamin, som ägnas långa och ingående motiveringar. Vi får här koncentrera oss till några karaktéristiska resonemang, som belyser hur apologeterna ger alla islams bud rationella motiveringar. Vi börjar med sexualiteten i allmänhet för att sedan övergå till rollfördelningen i hemmet och avsluta med polygamin.

Islam accepterar den sexuella driften som naturlig och god. Människan får inte motarbeta sin natur genom sexuell avhållsamhet. Det är en naturlig drift som måste levas ut. Men samtidigt hävdar islam att sexualiteten hör hemma endast inom äktenskapet. Är det då inte naturligt att människan ibland kan frestas att tillfredsställa sina sexuella begär utanför äktenskapet? Borde inte också det vara rätt? Som svar på en sådan fråga möter vi i stället deduktiva resonemang. Så tex hos Khurshid Ahmad, som i *Family Life in Islam* ägnar frågan en lång utredning:

The sexual urge is a natural and creative urge. Although common to all living beings, in the case of men and women there are some unique aspects. In other animals, it is primarily for procreation and is regulated through instinct and the processes of nature. The mating urge is not effective at all times; it is bound by its own seasons and cycles. With man, this is not so. The urge is always there and lacks any built-in physiological control mechanism. But control and regulation are essential for a healthy existence, even at a biological level. They become more important at the social and cultural levels. Neither total abstinence nor unceasing promiscuity can lead to a stable and healthy existence.

Islam forbids non-marital sex in all forms. But it enjoins marriage to enable men and women to fulfil their natural urges, to enjoy this aspect of life in such a way that pleasure and responsibility go hand in hand. Sex through marriage alone provides the control mechanism for the sexual urge.¹

Beviset för äktenskapets naturlighet innehåller alltså följande tankesteg: Alla levande varelser har en sexualdrift. Djurens är begränsad till vissa perioder. Människans är inte begränsad på samma sätt, men eftersom det är nyttigt med kontroll och reglering måste människan själv skapa eller underkasta sig något som begränsar utlevelsen av hennes sexualitet. Det sker genom äktenskapet. Man kan lägga märke till att Ahmad avslutar detta avsnitt – liksom flera andra i samma kapitel – med ett korancitat. Till formen är hans framställning inte ett bevis för redan anförda bud ur de heliga texterna. Han börjar med ett på förnuftet grundat resonemang och avslutar med koranen för att visa överensstämmelsen mellan den och förnuftet. Man märker också att härledningen ytterst bygger på förhållanden i naturen. Restriktioner i sexuallivet är alltså både naturliga och förnuftiga.

Detta är en unik framställning eftersom den tar upp grundproblemet: varför sexualiteten skall begränsas över huvud taget. Andra författare utgår från detta

¹ Ahmad K 1977 s 19.

och kan på så sätt motivera äktenskapet. Hamidullah utnyttjar ett mer induktivt resonemang och säger att alla religioner fördömer äktenskapsbrott, men han besvarar inte frågan varför dessa handlingar betraktas som onaturliga. I stället förutsätter han att det finns handlingar på det sexuella området som alla fördömer och vill visa att islams syfte med äktenskapet är att förhindra dessa.

It is easy to hope that every one would develop one's individual morality in order to resist the temptations; but it is wiser to diminish the occasions in which persons with weak characters — who constitute the majority of men — need to engage in a battle where defeat is a foregone conclusion.²

På olika sätt framställs familjelivet som det naturliga sättet att leva. Så tex hos Abdalati, som framhäver att det är naturligt för människan att bilda familj för att få barn och naturligt för den gifta att vara bunden till sin familj. Men familjelivet måste vila på fast grund för att skapa den trygghet som är dess ändamål. Därför blir det ingen familj genom "proväktenskap" och privata överenskommelser om sexuell gemenskap:

The foundations of the family have to be so firm and natural as to nurture sincere reciprocity and moral gratification. Islam recognizes that there is no more natural relationship than that of blood, and no more wholesome pattern of sexual intimacy than one in which morality and gratification are joined.

Islam recognizes the religious virtue, the social necessity, and the moral advantage of marriage. The normal course of behaviour for the Muslim individual is to be family-oriented and to seek a family of his own. Marriage and the family are central in the Islamic system.³

Mawdudi ger i sin bok om kvinnans ställning i islam en utförlig motivering för äktenskapet som den enda naturliga formen för samlevnad mellan man och kvinna. Det sker i det förut citerade kapitlet om "Laws of Nature". I hela detta kapitel utgår Mawdudi från naturen och härleder därifrån ett "naturligt" sätt att leva. Han kan på så sätt fastställa "naturlagar" också för det sociala livet. Han utgår från att människan är mer inriktad på sexuallivet än någon annan varelse på jorden. Naturen har alltid ett viktigt syfte med sina inrättningar. Vad är då syftet med sexualdriften?

Let us consider what is that noble object before nature in this regard. The more one thinks the more will one be convinced that nature intends to make the human race, unlike other species, a civilized race used to community life.⁴

Mawdudi beskriver sedan hur sexualiteten kan ligga till grund för civilisation och gemenskapsliv. För att människans avkomma skall hinna växa upp i trygghet tills den klarar sig själv måste man och kvinna förenas av något mer än den sexuella lusten. Människan är också annorlunda än djuren på så sätt att hon älskar sin avkomma och vill hålla kontakt med den så länge hon lever. Man och kvinna vill därför samarbeta för barnens och barnbarnens bästa. Därför bildar de en familj som upprättar gemenskap med andra familjer och på så sätt uppstår

² Hamidullah 1974 s 155f.

³ Abdalati 1978 s 127.

⁴ Mawdudi 1976 C s 85.

samhällen. Det rätta förhållandet mellan man och kvinna är därför grunden till allt samhällsliv. I detta förhållande finns två typer av gemenskap: den djuriska som framträder i sexuallivet och den mänskliga som yttrar sig i samarbetet mellan dem. Den viktigaste förutsättningen för samhällets bestånd blir därför enligt Mawdudi den rätta balansen mellan dessa två former av gemenskap.⁵

Mawdudi tecknar sedan de båda ytterligheterna: samhällen med för mycket och samhällen med för litet sexualitet. Bilden av det förstnämnda tycks vara inspirerad av Västerlandet. Där beskrivs det växande förfall som följer av att sexualiteten ohämmat bejakas och uppmuntras. Människorna blir mer och mer fixerade vid sexuallivet. Mawdudi konstaterar uppgivet

A civilization that abounds in such affairs and trends cannot but be destined to a tragic end.⁶

Förfallet sätter också sina spår i nästa generation:

In such an emotional and sexually charged environment it is inevitable that new generations become physically weak, their intellectual development be retarded, and their mental energies dissipated; ... Such a sensual craze cannot but ruin all human civilization, even man himself eventually, and lead the people involved in it into such depths of moral depravity as may not allow them a second opportunity of rising again.⁷

Lika illa är det om sexualiteten förtrycks. Det innebär att förkväva något av det sant mänskliga. För att skapa ett "rent" samhälle måste de naturliga behoven tillgodoses men de får inte ett fritt utlopp utan måste begränsas och regleras i ett system.⁸ Nu är frågan, fortsätter Mawdudi, hur man skall finna det rätta systemet. Har naturen lämnat oss i sticket, så att vi själva måste bestämma hur man skall uppnå den rätta balansen mellan djuriskt och mänskligt, mellan drifternas bejakelse och reglering? Nej, det anser inte den som söker sanningen:

That is, however, not the way of a seeker after truth. When he goes out in search of truth he takes but a few steps in the right direction and he finds nature itself pointing clearly by its manifestations to its own aims and objects.⁹

Mawdudi övergår nu till att själv avläsa vad naturen utpekar som det rätta sättet att leva. Han bygger på de beskrivningar av könens olika naturer som tidigare behandlats. Mannen är av naturen egoist och skulle mycket väl kunna överge den kvinna han gjort havande. Men det skulle vara en tragedi för kvinnan och en olycka för barnet, ja, för hela samhället eftersom det behöver väl uppfostrade barn. Det är till en viss hjälp att kvinnan kan behaga mannen så att han ger upp något av sin egoism och att barnen kan binda föräldrarna till sig och varandra genom den kärlek alla föräldrar känner för sina barn. Men det räcker inte alltid: Djävulen står på lur och vill fresta mannen att avvika "from the path of true nature".¹⁰

⁵ a a s 85–87.

⁶ Mawdudi 1976 C s 89.

⁷ a a s 89.

⁸ a a s 89f.

⁹ a a s 90.

¹⁰ a a s 90–93.

Här har religionen kommit naturen till hjälp. Det är enligt Mawdudi "the miracle of religion" att den har kunnat förmå människor att uppge sin självishet och bli osjälviska och mänskliga. Inspirationen till detta kom från profeterna:

Only the Prophets of God understood the real object of nature and devised marriage as the right form of relationship between man and woman for sexual as well as social purposes. It was under the influence of their teachings and guidance that marriage became an institution among all nations in all the four corners of the world ...

Thus, the way that nature wants to open for the satisfaction of man's natural urges, preventing at the same time his sexual urge from running wild, is of marriage between man and the woman, leading to the establishment of the family system.¹¹

Mawdudi är nu framme vid målet. Han har visat att äktenskapet är det naturliga sättet för män och kvinnor att leva tillsammans. Profeterna får en del av äran. Det var de som först förstod naturens anvisningar på denna punkt. På så sätt har också Mawdudi garderat sig mot anmärkningen att äktenskapet tillkommit genom profeternas förkunnelse och alltså inte framsprungit ur naturen själv. Här framträder skillnaden mellan det induktivt och det deduktivt naturenliga. Äktenskapet är inte induktivt naturenligt: Den mänskliga naturen snarare motarbetar det, så det uppstår inte spontant. Men det kan deduceras fram ur naturens ordning och är alltså deduktivt naturenligt. Profeterna var de första som "upptäckte" denna naturlag och delgav människorna den. Äktenskaps ursprung kan alltså återföras på uppenbarelsen, men dess grund är naturen. Detta visar också att profeter skiljer sig från vanliga människor i en större öppenhet och lyhördhet för Guds ledning. De har större möjligheter att avläsa Guds vilja i den natur som omger oss alla.

Vi har nu mött några delvis olika men alla representativa motiveringar för äktenskapet. Ahmad är mest originell eftersom han endast "bevisar" att det behövs begränsningar av sexualiteten. Han utgår från äktenskaps existens och bevisar att sexualiteten bör begränsas dit. Samtidigt delar han Hamidullahs uppfattning att familjens funktion är att skydda moralen. Det framgår av överskriften på det citerade stycket.¹² De menar båda att äktenskapet kan rationellt motiveras därigenom att det möjliggör ett disciplinerat utlopp för den sexuella driften. Det är onaturligt att förtrycka sin sexualitet och onaturligt att ha sexuella förbindelser utan begränsningar. Äktenskapet möjliggör en sexualitet med begränsningar. Därför är äktenskapet naturligt.

Abdalati motiverar äktenskapet mer med behovet av gemenskap och barn. Alla längtar efter att få leva i en gemenskap med andra människor som grundas på gemensamt ansvar och blodsband, alltså den gemenskap som finns mellan makar inbördes och mellan föräldrar och barn. Mawdudi förenar dessa båda tankelinjer i sin syn på människans dubbla natur, där den djuriska motsvarar de sexuella behoven och människornas strävan efter samarbete för barnens bästa. Den naturlag som profeterna upptäcker innebär att sexualiteten får sin

¹¹ Mawdudi 1976 C s 93.

¹² Ahmad K 1977 s 19. Stycket har överskriften "Protection of Morals".

rätta funktion då den begränsas genom äktenskapet som ger makarna gemensam lycka men också gemensamt ansvar för familjen och därmed för hela samhället.

Mawdudi bygger sitt bevis för äktenskapets naturlighet främst på de naturgivna skillnaderna mellan man och kvinna. Det är därför viktigt för honom att rollfördelningen i familjen motsvarar dessa olikheter. I sin beskrivning av mannens och kvinnans uppgifter kan han alltså använda en induktiv metod och hävda att islam i denna fråga endast upprätthåller och fullföljer vad som är givet redan i naturen. Här finns emellertid också ett inslag av deduktion, som framgår av följande:

After making the sexual urge a means of the creation of the family and the stability thereof, Islam turns to consolidate the family. Here also it keeps in view all the aspects of the laws of nature as mentioned above.¹³

Detta står under rubriken "organization of the family" och anger att familjen måste organiseras på det mest ändamålsenliga sättet utifrån de i naturen givna premisserna. Vilka de är framgår av samma styckes avslutning:

Thus, taking into account the natural relations between the active and passive partners, as exist between the man and the woman, Islam has organized the family on the following principles:¹⁴

Så följer en redogörelse av traditionell typ för mannens uppgifter som familjens överhuvud, försörjare och kontaktman med omvärlden. Kvinnan är hemmets drottning, hon skall sköta om barnen och hushållet men behöver inte ansvara för något utanför sitt hem och skall därför inte lämna det utan manligt sällskap, dvs under överinseende av en man som ansvarar för henne. Kvinnan har också – som tidigare nämnts – en rad rättigheter, av vilka vissa är gemensamma med mannen och andra är betingade av mannens skyldigheter mot henne. Trots jämlikheten finns det dock alltid kvar en rangordning:

Thus Islam, while recognizing the natural superiority of one partner over the other, has also specified that "men are a degree above women". It works on the foundation that the biological and psychological differences between the man and the woman do exist; it keeps those differences as they are; and it employs those differences for determining their place and responsibilities in the social system.¹⁵

Det sista avsnittet av detta kapitel hos Mawdudi har rubriken "Real Emancipation of Woman" och innehåller en jämförelse mellan islam och en rad andra religioner. Ingen religion har gjort så mycket för kvinnans frigörelse som islam. Hinduism och buddhism, kristendom och judendom har alla nedvärderat eller diskriminerat kvinnan och detsamma gäller de gamla kulturerna i Grekland, Rom, Iran, Kina och Egypten.¹⁶ Ännu i det 20:de århundradet ligger islam i täten:

¹³ Mawdudi 1976 C s 143f.

¹⁴ a s 144.

¹⁵ Mawdudi 1976 C s 149.

¹⁶ a s 153.

Human intellectual development has not so far touched the mark set by Islam. Whatever rights the woman has been granted in the West have been granted her not for her own sake but as if she was the man. The woman is still inferior in the Western eyes as she was in the past ages of ignorance . . . The so-called respect that she enjoys today is in fact for her being the he-woman or the she-man who is physiologically a woman, but mentally a man, and who pursues masculine activities in life.¹⁷

I den långa framställningen om islams naturenlighet har Mawdudi framträtt som fundamentalist och försvarat sin uppfattning mot modernism och traditjonalism. Men han har också samlat material till en apologetisk uppgörelse med motståndare utanför islam. Islams syn på äktenskapet och kvinnans ställning är grundad på naturens egna lagar och ger just därför kvinnan en högre status än någon annan kultur. Hela boken om kvinnans ställning i islam är sannolikt skriven för muslimer i första hand. Han kan därför avfärda andra religioner och kulturer utan risk för att läsare som representerar dessa avfärda honom för att de inte känner igen sig.

Muhammad Qutb har i sin bok "Islam – the misunderstood religion" också utförligt behandlat kvinnans ställning i äktenskapet. Kvinnan har enligt honom tre plikter mot mannen: Hon skall ha samlag med honom när han önskar det, hon skall aldrig bjuda hem någon som inte mannen gillar och hon skall vara trogen mot honom i hans frånvaro. Den sista plikten gäller dock lika mycket mannen, tillägger Qutb.¹⁸ Det viktiga är nu att författaren utförligt motiverar dessa plikter genom härledningar ur naturliga egenskaper. Han diskuterar olika skäl till att kvinnan vill neka mannen – som av naturen har större sexuella behov – att ha samlag och visar att alla dessa utifrån hans förutsättningar är ohållbara. Alltså är kvinnan alltid skyldig att stå till mannens förfogande.¹⁹

Det är också onaturligt att kvinnan skall kunna bjuda hem personer som mannen ogillar eftersom sådana ofta sår missämja mellan makarna. Detta strider mot äktenskapets ändamål och skadar barnen som behöver växa upp i en atmosfär av kärlek och sympati. Men om nu kvinnan har något emot mannens vänner? Då gör hon enligt Qutb klokt i att inte försöka driva sin vilja igenom tex genom att föra frågan inför domstol:

Now if the wife should enjoy the right to debar anyone from the house of her husband, it may make the matter worse, for we may at this place point out that the impressions of the woman are in most of the cases illogical as they are purely the reflection of her own peculiar personality rather than the outcome of any prudence.²⁰

Qutb medger dock att det givetvis kan vara mannen som har fel, men han utgår från "normala" förhållanden:

But as the law is framed for the normal human life where man has been found to act more rationally than a normal woman does, it gives a degree of import to man over woman.²¹

¹⁷ a s 157.

¹⁸ Qutb M s 205.

¹⁹ a s 205–209.

²⁰ a s 210.

²¹ a s 211.

Vad händer då om makarna inte kan förverkliga denna naturliga ordning i sitt äktenskap, där frid och harmoni råder genom att mannen utvecklar sin naturliga förmåga att styra och kvinnan sin förmåga att underkasta sig? Hur skall man göra för att lösa tvister? Qutb har redan diskvalificerat kvinnans förmåga att inför en domstol skildra hemlivet på ett objektivt sätt, men det finns också fler skäl att lösa konflikterna i hemmet. Det går inte att återge alla detaljer i en domstol och processen skulle bara öka klyftan mellan makarna. Det måste finnas en form för tillrättavisning i hemmet.²²

Denna lokala auktoritet utövas av mannen, eftersom han är familjens överhuvud. Han skall först tala med hustrun för att försöka få henne att ta rättelse. Om det inte går måste han tillgripa det första straffet: förvisning från den äkta bädden. Om det säger Qutb:

It also illustrates how penetrating an eye Islam has into the psychology of woman who being proud of her beauty and personal charm at times plays a coquette so much so that virtually it becomes an impudence.²³

Om inte detta straff har åsyftad verkan måste mannen ta till något ännu strängare. Det fungerar tex inte om kvinnan har en masochistisk läggning och det är vanligare bland kvinnor än män:

Women rather than men are more generally the victim of this psychological malady. They derive pleasure from humiliation and sufferings.²⁴

I en sådan situation måste det finnas ett annat straff och det är därför mannen enligt islam har rätt att slå sin fru för att straffa och tillrättavisa henne. Men det får inte ske utan allvarliga skäl och aldrig innan de andra straffen först har prövats och slagit slint. Qutb framhåller dock att kvinnan fördenskull inte har rätt att slå sin man. Det ligger inte i linje med den mänskliga naturen, men han utvecklar detta på ett sätt som inte skall rubba mannens överlägsna ställning:

No woman would like to beat her husband in return for his beating her, neither in the "civilized" West nor in the "backward" East. She does not respect the husband whom she can beat and chastise. This is why no woman has yet demanded a right to beat her husband.²⁵

Hela framställningen visar hur mån Qutb är om att förankra islams livsmönster i naturens ordning. Han åberopar naturen och vetenskapen för att visa hur de på alla punkter stöder islam. Framställningen interfolieras med citat ur koranen och sunna för att texternas giltighet och överensstämmelse med naturen skall framgå. Det är uppenbart att också Qutb i första hand skriver för muslimer, som behöver övertygas om att deras religion är den enda "vetenskapliga". En utomstående läsare skulle ha svårt att acceptera både beskrivningen av könskillnaderna och de konsekvenser Qutb drar av dem, framför allt påståendet att kroppsliga straff inte skulle förödmjuka kvinnan och skada hennes självre-

²² a a s 211–213.

²³ Qutb M s 213.

²⁴ a a s 214.

²⁵ a a s 216.

spekt.²⁶ Den rimliga slutsatsen av förhållandet att kvinnor inte slår män borde ju vara att de inte tror på våld som metod att lösa konflikter. Den slutsatsen drar dock inte Qutb. Det skulle hota hela systemet.

Till synen på könsrollerna hör att kvinnan inte skall välja sin make själv. På den punkten finns olika åsikter, men några författare finner det angeläget att ta upp denna fråga till diskussion. Bakgrunden är sannolikt mötet med den västerländska kulturen och dess syn på kärleken som grund för äktenskapet. Det är angeläget att försvara islams traditioner, som ger föräldrarna ett avgörande inflytande på valet av make. Dessa frågor behandlas på olika sätt. Ahsan skriver tex utan motiveringar att "marriages are usually arranged by the parents".²⁷ Khurshid Ahmad är också här mycket försiktigare och framhåller det som överensstämmer med västerländska bruk, såsom att makarna har rätt att få se varandra före vigseln och att de själva måste ge sitt tillstånd till äktenskapet.²⁸

Karaktéristiskt är att Ahmad utnyttjar en not för att citera Nasr, som starkt framhäver att kvinnan inte själv skall söka sin make. Tydligen är detta en fråga som Ahmad anser viktig att utreda vidare för de muslimer som läser boken. Han har dock inte själv några bättre argument än Nasr och väljer därför att återge dennes argument. De utgår från kvinnans och äktenskapets natur. Det är inte hennes uppgift att ständigt jaga och behaga män. Hon skall besparas den fasansfulla oron för att själv behöva hitta en man och förebråelsen för att inte ha ansträngt sig nog för att få honom. I stället skall hon få utveckla sin natur genom att sitta hemma och vänta:

Being able to remain more true to her own nature she can afford to sit at home and await the suitable match. This usually leads to a marriage which being based on the sense of religious duty and enduring family and social correspondance between the two sides is more lasting and ends much more rarely in divorce than the marriages which are based on the sentiments of the moment that often do not develop into more permanent relationships.²⁹

Hamidullah för ett liknande resonemang, men hans argument har udden mer riktad mot den västerländska synen på ömsesidig kärlek som den bästa grunden för ett äktenskap:

The motives of love, especially among the young, are often fantastic and ephemeral: a sweet voice, a delicious manner of smiling, the eyes, the colour, the coiffure or any other passing gesture starts the drama. However, for true conjugal life this does not suffice.³⁰

Polygamin är ett av apologeterna väl genomarbetat område. Här framträder den fundamentalistiska tendensens typiska drag. Modernismen kan förneka att islam lär polygami genom att nytolka koranen så att innebörden blir ett påbud om monogami. Det kan inte fundamentalismen som är bunden av de heliga texternas formuleringar. Den respekterar koranens ord att en man får gifta sig

²⁶ a a s 214.

²⁷ Ahsan 1977 s 29.

²⁸ Ahmad K 1977 s 30.

²⁹ Nasr 1975 s 112f.

³⁰ Hamidullah 1974 s 157.

med upp till fyra kvinnor men att han måste vara rättvis mot dem. Samtidigt delar en fundamentalist modernismens uppfattning att islam är den fullkomliga och universella religionen, som bäst motsvarar människans natur. Det blir alltså en ofrånkomlig uppgift att visa polygamins överensstämmelse med människans natur. Uppgiften är speciellt ömtålig – men också speciellt angelägen – eftersom kvinnans ställning i islam står i brännpunkten för Västerlandets intresse. Det är viktigt både utåt mot Väst och inåt mot västerländskt påverkade muslimer att uppvisa polygamins nödvändighet ur naturens synvinkel.

Detta får inte uppfattas så, att apologeterna betraktar det som nödvändigt för enskilda muslimer att ta sig flera hustrur. Tvärtom tonas polygamins betydelse ned genom att den betraktas som en nödfallsutväg i vissa speciella situationer. Eftersom islam är en praktisk religion, som tar hänsyn till det verkliga livet, måste man ibland tillåta polygami som det minst onda av tänkbara alternativ. Khurshid Ahmad följer denna linje i sin motivering. Utgångspunkten är den förut återgivna: Sexualiteten skall levas ut under ordnade former. Det finns män som inte blir sexuellt tillfredsställda av hustrun. De kan då välja mellan synd och polygami, av vilka synd är det sämsta. Genom krig kan ett land få kvinnoöverskott och hemlösa änkor med barn. De tvingas till lösaktighet och otrygghet, om de inte får gifta in sig i en familj. Här framträder också äktenskapets andra motivering: som en hård för trygghet och gemenskap.³¹

Hos Ahmad finns också en motivering för polygamin som bygger på konsekvenserna av den västerländska monogamin. Den leder till otrohet. Många människor accepterar hur många älskarinnor som helst men avvisar tanken på två fruar. Ahmad citerar bl a en dr Havelock Ellis, som säger att det i naturen själv finns en tendens till polygami och Västerlandet skapar en rad problem genom att förneka den. Det innebär att mannen tillgodoser sina polygama behov genom skilsmässa och utomäktenskapliga förbindelser. Därigenom undkommer han alla naturliga förpliktelser mot sina kvinnor och sina barn.³²

En provkarta på olika förnuftsargument för polygamin återfinns i slutet av Abdalatis "Islam in Focus" under rubriken "Distortions about Islam." Han har där samlat några missuppfattningar om islam för att bemöta dem med information och motivera det som kan verka stötande för en okunnig eller utomstående. Man bör ha denna bakgrund klar för sig då man tar del av argumenten. De representerar vad en muslim själv har åberopat som argument för att visa polygamins överensstämmelse med naturen. De är inte missvisande av den anledningen att de rycks ut ur ett för oss främmande sammanhang. De har tillkommit av samma skäl som de refereras här.

Abdalati anför fyra motiveringar för polygamin och alla utgår från synen på äktenskapet som en trygg tillflykt där människan kan uppleva tillfredsställelsen av sina naturliga drifter under delat ansvar och i en fullkomlig gemenskap med en annan människa. Den första utgår från att det ibland kan uppstå kvinnoöverskott. Vad skall de ogifta kvinnorna göra, frågar författaren:

³¹ Ahmad K 1977 s 24.

³² a a s 24f.

Where and how would they find the naturally desirable companionship? ... The implications of the problem are not simply physical; they are also moral, sentimental, social, emotional and natural. Every normal woman – whether she is in business or in foreign service or in the intelligence department – longs for a home, a family of her own. She needs someone to care for and someone to care for her. She desires to belong socially and familiarly.³³

Hur skall hon nu lösa sina problem? Hon kan träffa och vara tillsammans med män, men hon har ingen trygghet eller värdighet i en sådan förbindelse. Mannen kan utnyttja henne sexuellt och sedan lämna henne när det behagar honom. Visserligen kan hon då träffa nya, men tryggheten blir aldrig större.

Det finns också män som är missnöjda med sina äktenskap och de kan frestas inleda förbindelser med andra kvinnor om det finns ett överskott av dem i omgivningen. Men det leder till omoraliska handlingar, icke önskvärda graviditeter "and other endless troubles". Islams lösning på alla dessa problem är polygamin. Den löser problemen för både mannen, kvinnan och eventuella barn. Alla kan då få tillfredsställa sina behov av gemenskap och trygghet. Människans natur kräver att polygami legitimeras i en sådan situation.³⁴

Det andra argumentet är av samma typ men utgår i stället från varje mans naturliga längtan efter barn. Om hans hustru inte kan få barn finns det tre möjligheter: att förtrycka denna önskan, att skilja sig eller att adoptera ett barn. Men alla avvisas:

None of these alternatives fits the general outlook of islam on life and nature. Islam does not encourage or approve suppression of anyone's legitimate desires and natural aspirations. It helps to realize those aspirations and desires in a decent and legal way because suppression in such a case is not part of its system.³⁵

Det är inte heller rätt att skilja sig från hustrun, eftersom hon inte kan rå för sin ofruksamhet. Adoption avvisas med en utförlig motivering. Den strider mot naturen och kan leda till en rad komplikationer när önskemål från de biologiska föräldrarna, adoptivföräldrarna och barnet skall förenas. Islam löser i stället problemet genom att tillåta mannen att ta en hustru utöver den barnlösa. Det är den enda lösningen, om mannen skall tillfredsställa sina rättmätiga krav på biologisk avkomma utan att hustrun förorsakas onödigt lidande.³⁶

Det tredje argumentet utgår från förhållandet att vissa kvinnor inte kan uppfylla sina äktenskapliga förpliktelser:

She may be in a state where she cannot give the husband all the affection, satisfaction and attention he deserves and desires. All this can and does actually happen. It is not always the wife's fault; it may be nature itself. It may be a long illness, or a period of confinement, or some of the regular periods. Here, again, not all men can endure or exercise self-control or adopt an angelic manner of behaviour ... There are actual cases where some husbands fall in passionate love with their sister-in-law or their babysitter

³³ Abdalati 1978 s 188.

³⁴ a a s 188–191.

³⁵ Abdalati 1978 s 192.

³⁶ a a s 192 f.

or housekeeper who come to look after the family during illness of the wife or the period of confinement.³⁷

Abdalati målar dramatiskt ut hur en kärleksförbindelse kan inledas under hustruns sjukdom. En kvinna kommer för att hjälpa mannen med barnen. Han känner sig ensam och nedstämd. Kvinnan vill trösta och uppmuntra honom. Gemenskapen djupnar och förstärks till ett kärleksförhållande. Vad skall man göra?

The act of man in this respect may be called mean, immoral, indecent, vicious, etc. Granted! But does this help? Does it change the fact or alter human nature?³⁸

Nej, den mänskliga naturen går inte att ändra på denna punkt, anser författaren. Den är given och skall accepteras. Därför finns det ingen annan lösning än att acceptera polygami. Det är den bästa lösningen för mannen, för de båda kvinnorna och för hela samhället. Alla andra lösningar skulle vara ett svek mot islams principer och människans natur.³⁹

Det fjärde argumentet är av samma typ men utgår i stället från mannens uppgift att arbeta utanför hemmet. Eftersom mannen måste fullgöra sin naturliga uppgift som familjeförsörjare genom tex resor och arbete på annan ort kommer han att långa tider vara skild från sin hustru:

Nature itself requires certain things and actions of man in particular. It is man who, as a rule, travels a lot on business trips and stays away from home for various periods of time, on long and short journeys, in his own country and abroad. No-one can take the responsibility of ascertaining that all men under such circumstances remain faithful and pure.⁴⁰

Erfarenheter visar, fortsätter Abdalati, att de flesta män faller för frestelsen att synda i en sådan situation, och han tillägger urskuldande:

Some people are weak and cannot resist even easily resistable temptations.⁴¹

För att inte män och kvinnor skall lockas in i utomäktenskapliga förbindelser med alla de tragiska konsekvenser som förut har skildrats, måste polygami accepteras också i detta fall.

Abdalati är mycket mån om att i sina motiveringar utgå från naturliga förhållanden. Han vill visa att vanliga, fullt naturliga förutsättningar kan skapa situationer som inte går att lösa utan polygami – om inte andra grundläggande värden skall sättas på spel. Avsikten är att härleda polygamins ofrånkomlighet ur naturliga förhållanden med hjälp av rationella argument. Alla skall på så sätt tvingas inse att polygamin kan överensstämma med naturen och inte – som västerlänningar kan hävda – strider mot den.

Trots det blir hans framställning knappast övertygande för en västerlänning. Snarare finns det inslag som är rent stötande. Vad beror det på? Den viktigaste

³⁷ a a s 193 f.

³⁸ Abdalati 1978 s 194.

³⁹ a a s 194 f.

⁴⁰ a a s 195.

⁴¹ a a s 195.

orsaken är sannolikt den överdrivna betoningen av de naturliga drifterna. Det finns andra ställen i boken som säger detsamma, som i utredningen av begreppet synd:

If man does something that is truly caused by natural instincts or absolutely irresistible drives and uncontrollable urges, then such an act is not a sin in Islam.⁴²

Med en sådan inställning kan man inte ställa stora krav på människorna. Deras naturliga drifter måste få levas ut och det tycks framför allt gälla mannen. Han frestas att inleda kärleksförbindelser med andra kvinnor i en rad situationer: om det är kvinnoöverskott och han är missnöjd med sin fru, om frun inte får barn – hur han nu kan veta att det beror på henne –, om frun blir sjuk och han får en annan kvinna i huset, om han är på resa, ja, till och med under hustruns menstruation måste han få tillfredsställa sina sexuella behov. Mannen framställs här som ett stort barn, oförmögen att ta ansvar och med obegränsade anspråk på sexuell tillfredsställelse. Islams starka inriktning på begränsningar av sexuallivet har tydligen också sina begränsningar. Dessa motiveringar för polygamin måste väcka anstöt hos både kvinnor och män i Väst.

Nu är det möjligt att Abdalati inte i första hand har skrivit detta för icke-muslimer. Av företalet tycks framgå att dess främsta uppgift är information till muslimer, som skall få bättre självförtroende och våga stå för sin religion även i den ogynnsamma omgivning som det västerländska samhället utgör. Abdalati vill visa att muslimerna har goda skäl att betrakta koranen som den högsta sanningen.⁴³ Det är därför naturligt att han försvarar den med de argument, som tycks vara Västerlandets egna: hänvisningar till naturen och härledningar med förnuftet. Han har här udden riktad mot modernismen, som inte accepterar koranen som ofelbar. Modernismens kompromiss med den moderna kulturen kan vara inkörsporten till den indifferent och osäkerhet som Abdalati fördömer i förordet och säger sig vilja motarbeta.⁴⁴

Detta är alltså ytterligare ett exempel på det typiska för fundamentalistisk apologetik. Den utgår från samma positiva inställning till förnuftet som i modernismen men utnyttjar metoden för att uppvisa sanningen i koran och sunna. Den vill visa muslimer att Västerlandets rationella metoder talar för islam och inte för den västerländska kulturen. Argumenten är avpassade för den interna islamiska debatten: mot Västerlandet och den därmed besläktade modernismen.

3. Ekonomi och politik

Islam som livsmönster omfattar alla sidor av livet. Av den anledningen har vi i detta kapitel sysslat med frågor som i Västerlandet tillhör helt olika områden: juridik och privatmoral, civilrätt och straffrätt. En stor del av frågorna har

⁴² Abdalati 1978 s 37.

⁴³ a a s xv.

⁴⁴ a a s xiiif.

tillhört det juridiska området, som tex polygamin och straffen för mord och stöld. Andra är på väg att bli mer juridiska än privata, tex mannens rätt att bestraffa hustru och barn kroppsligen. Alkoholförtäring ligger i Västerlandet för närvarande i ett gränsområde: det finns bestämmelser som begränsar det offentliga bruket – eller missbruket – av alkohol, men periodvis har all alkoholkonsumtion varit kriminaliserad i vissa stater. Helt privata tycks frågor om könsrollerna vara men också där finns i Västerlandet en tendens att genom lagstiftning motarbeta icke önskvärda konsekvenser i fråga om tex arbetslivet. Det gemensamma för de olika frågorna är dock att alla varit inriktade på islam som mönster för den enskildes liv.

Detta avsnitt skall mer ägnas åt samhällsfrågor och ta upp frågan om hur samhället enligt islam skall styras. Det gäller dels formen för denna styrelse, dels "innehållet", dvs vilken typ av samhälle som motsvarar islams principer. Det första är frågan om fördelning av makt och ansvar, det andra om fördelning av ekonomiska resurser och förpliktelser. Det första är frågan om statsskicket, det andra är frågan om vilket ekonomiskt system som islam kan acceptera – och vilka den inte kan acceptera.

Frågan om det rätta styrelseskicket har redan berörts i detta kapitel, eftersom den ligger i linje med frågan om "Guds gränser". Mawdudi motiverar detta begrepp utifrån en allmän framställning om islams politiska principer, som refererades i huvuddrag redan i avsnittet om brott och straff. Här skall nu ytterligare några inslag i hans artikel om "Political Theory of Islam" framhävas.

Det första är Mawdudis rationella metod. Han framhåller att islam i sin helhet är ett logiskt sammanhängande system:

... Islam is ... a well-ordered system, a consistent whole, resting on a definite set of clear-cut postulates. Its major tenets as well as detailed rules of conduct are all derived from and logically connected with its basic principles. All the rules and regulations that Islam has laid down for the different spheres of human life are in their essence and spirit a reflexion, an extension and corollary of its first principles. The various phases of Islamic life and activity flow from these fundamental postulates exactly as the plant sprouts forth from its seed.¹

Det finns alltså en given utgångspunkt och från den kan alla islams principer – i stort och smått – härledas med förnuftsens hjälp. Det är en bekräftelse på att islam är deduktivt förnuftsenslig, som vi tidigare konstaterat. Mawdudi jämför också dessa principer med plantan som växer fram ur fröet. Bilden innehåller drag av levande dynamik och organiskt sammanhang. Med den har han framhävt något för islam grundläggande: Precis som hela växten existerar till sina anlag i fröet så finns islams lära redan given i förutsättningarna. Av ett givet frö kan det bara bli en viss växt. Av de givna förutsättningarna kan ett tänkande förnuft bara komma fram till islam – annars är det något fel på tänkandet. Målet är redan fastställt – islam existerar redan som både lära och livsmönster – men för Mawdudi är det principiellt viktigt att man kan tänka sig fram till detta mål. Det är ett argument för dess sanning.

¹ Mawdudi 1976 A s 148.

Vilka är nu dessa grundläggande förutsättningar? I nästa avsnitt återges de i samband med profeterna och deras budskap:

But if you probe a little deeper and examine the full significance and the logical and practical implications of Divine Sovereignty and the concept of *Tawhīd*, (the Unity of Godhead), you will soon realize that the matter is not so simple as it appears on the surface, and that there must be something revolutionary in a doctrine which roused such bitter opposition and sustained hostility on the part of the non-believers.²

Det är alltså utifrån tawhīd-läran som hela islams politik kan härledas – liksom hela trosläran för övrigt. Det är detta Mawdudi gör genom att gå igenom olika typer av makthavare. Det finns inga människor som har rätt att ta makten över andra:

No one should be allowed to pass orders or make commands *in his own right* and no one ought to accept the obligation to carry out such commands and obey such orders.³

Det finns enligt Mawdudi bara ett politiskt system som motsvarar dessa premisser och det är vad han kallar teo-demokratien, där Gud själv är den ende och högste styresmannen, men där alla är med och bestämmer vad det skall innebära. Det viktiga är att ingen bestämmer något emot Guds vilja:

But, as has been explained above, it is a theocracy in the sense that where an explicit command of God or His Prophet already exists, no Muslim leader or legislature, or any religious scholar can form an independent judgement, not even all the Muslims of the world put together have any right to make the least alteration in it.⁴

Gud är lagstiftaren enligt Mawdudi. Han har fastställt vissa bud, men det har inte skett för att begränsa människans frihet utan för att garantera henne denna. Man inser visdomen i detta om man analyserar "the so-called Western secular democracy". Där är religionen skild från politiken och därför finns det inte längre några etiska principer som garanterar att de politiska besluten är till medborgarnas bästa. I stället är det möjligt för en politiker eller ett parti att på olika sätt dupera väljarna och sedan utnyttja makten till sitt eget bästa. Människans möjligheter att fatta förnuftiga beslut förhindras också av hennes lägre begär. Allt detta gör att friheten enligt Mawdudi är större i en islamisk stat där Guds lagar utgör en kontrollinstans gentemot vad ledarna eller folket beslutar.⁵

Statens uppgift är att förverkliga det idealiska samhälle, som Gud har fastställt:

The object of the State is not merely to prevent people from exploiting each other, to safeguard their liberty and to protect its subjects from foreign invasion. It also aims at evolving and developing that well-balanced system of social justice which has been set forth by God in His Holy Book.⁶

Men är verkligen detta så logiskt och rationellt som Mawdudi hävdar i artikelns inledning? Det finns ju här en mycket klar underordning under Guds auktori-

² a a s 149.

³ a a s 158.

⁴ Mawdudi 1976 A s 161.

⁵ a a s 161–165.

⁶ a a s 165.

tet. Mawdudi hävdade först att islams principer logiskt kunde härledas ur islams gudsbild och sedan påstår han att dessa innebär en fullkomlig underkastelse under Guds vilja. Måste det inte här föreligga en inre motsägelse? Om Guds lagar är så "logiska" att de kan härledas ur de grundläggande principerna – som också kan inses med förnuftet – skulle det ju räcka att alla människor – styrande och styrda – ställde sig under förnuftets domstol. Varför måste också de heliga skrifterna utgöra den kritiska instans, som alla skall lyda?

Detta problem har berörts tidigare, i samband med frågan om "Guds gränser". Mawdudi menar ju att dessa gränser inte minskar utan snarare ökar människans frihet. Människan är sådan, att en obegränsad frihet skulle öka hennes bundenhet vid de onda krafter, som begränsar den. Talar då inte detta för förnuftets otillräcklighet? Kan man verkligen säga att islams alla regler är härledda från och logiskt förbundna med dess grundläggande principer? Ja, enligt Mawdudi kan man det, men för att förstå honom måste man ta hänsyn till vad han menar med "logik". Det är inte en "empirisk" logik i den meningen att alla människor skulle göra denna logiska härledning spontant. Det är inte ens säkert att alla kan göra den. Det finns så mycket som förvillar vårt förnuft här i världen att vi inte kan vara helt logiska. Profeterna ser klarare. Man kan säga att de skiljer sig från vanliga människor däri att de är mer logiska och förnuftiga.

Har då ordet förnuft frikopplats från allt det som vanliga människor menar? Har Mawdudi genom en omdefinition av ordet fört över dess positiva känsloladdning på något helt nytt, på islams bud, vars förnuftighet endast de redan övertygade inser? Så uppfattar han det inte själv. De som lär känna islams bud och principerna för samhällets styrelse och organisation blir imponerade och övertygade om deras värde:

The excellent balance and moderation that characterize the Islamic system of government and the precise distinctions made in it between right and wrong—elicit from all men of honesty and intelligence the admiration and admission that such a balanced system could not have been framed by anyone but the Omniscient and All-Wise God.⁷

Det är alltså ungefär som att brottas med ett svårt matematiskt problem och sedan plötsligt inse hur det skall lösas – genom att kika i facit. Lösningen blir ju inte mindre logisk av att man måste möta slutresultatet för att komma på den. Det är på detta sätt Mawdudi kan hävda att islams innehåll är helt logiskt och förnuftigt, även om inte alla kan göra denna härledning. På så sätt är också liknelsen med fröet och den färdiga växten träffande. Den logiska utvecklingen av läran har ett slutmål, som är bestämt redan då den förnuftiga reflexionen börjar. Mawdudi menar att ordet förnuft skall ha samma innebörd som i Västerlandet, för det är med detta förnuft som vi *inser* att islams principer för statens styrelse måste vara utformade av den allvise Guden. Däremot är det ju inte säkert att han verkligen menar detsamma med ordet förnuft.

Detta hänger samman med frågan om vad som menas med "men of honesty and intelligence" i citatet ovan. Här finns risken att Mawdudi definierar begreppen "baklänges" så att han hävdar att de som inser islams storhet är dessa

⁷ Mawdudi 1976 A s 166.

personer "of honesty and intelligence". Men det skulle bara visa att påståendet är innehållslöst, eftersom det då blir analytiskt sant att sådana personer uppfattar islams styrelseskick som inspirerat av Gud själv. På så sätt framgår det att han menar något annat än – åtminstone flertalet – filosofer i Västerlandet med ordet förnuft.

Khalid M Ishaque har i "The Challenge of Islam" tagit upp ungefär samma frågor på ungefär samma sätt under rubriken "Islamic Law—Its Ideals and Principles". Han vänder sig mer direkt mot de två dominerande samhällstyperna och vill visa att lagstiftningen i såväl kapitalistiska som i kommunistiska stater varken ligger i folkets händer eller utförs till folkets bästa. De olika kontrollorgan som finns i tex Väst för att garantera de mänskliga rättigheterna fungerar inte. Människorna kommer inte till tals med makthavarna i Väst, och i Öst får de inte ens försöka. När lagarna inte kan förankras hos folket minskar respekten för dem och för de myndigheter som påbjudit och försöker upprätthålla dem. Hela samhällsgemenskapen upplöses.⁸

Denna negativa bild av ett samhälle utan islam skall visa värdet av en lag som står över människorna och vilar på gudomlig auktoritet. Uppenbarelsen genom profeten Muhammed inleder ett nytt kapitel i mänsklighetens historia. Människorna har nu fått en fast grund för lagstiftningen som skall leda dem till en ny, oanad lycka:

Efforts centred on a correct relationship between Man and God (*Tawhid*) would, according to the Divine promise reiterated in the Qur'an bring unimaginable happiness and contentment not only in the life in this world, but also in the life hereafter (VII: 96).⁹

Författaren visar sedan med olika exempel hur islams lag på olika sätt kan motverka och förhindra de maktmissbruk som förekommer i andra statsskick. Gud har gett människan vissa grundläggande principer, som hon måste följa. Till en del är dessa principer utformade i detalj genom uppenbarelsen och dessa bud får inte upphävas. Det är den fundamentalistiska principen. Men lagen får inte heller stelna i gamla former, som utarbetats av människor. Ishaque utnyttjar tillfället att ta avstånd från traditionalistisk syn på lagen:

It was unfortunate for the community that for the development of Muslim Law in the following centuries, an attempt was made to apply each decision rigidly and indiscriminately as though it were a principle. . . . The community thus became the victim of form at the expense of principle—a not uncommon fate in the history of the societies.¹⁰

Hos Ishaque har detta avståndstagande en apologetisk funktion. Han har hävdat att islam är den bästa grunden för en lagstiftning som ser till människornas bästa, eftersom den är grundad på uppenbarelsen genom Muhammed. Men han levde ju i en bestämd tid med bestämda problem. Kan Gud genom honom ha gett en vägledning som håller i alla tider? Ja, de bud som formulerats i de heliga texterna är alltid giltiga. För att motivera straffen för mord, stöld och äktenskapsbrott framhäver han att alla lagar "must punish transgressions against

⁸ Ishaque 1978 s 155–161.

⁹ aa s 161 f.

¹⁰ Ishaque 1978 s 173.

persons, properties and honours".¹¹ Men inom dessa Guds gränser är vi fria att utforma lagarna enligt de gudomliga principerna och där måste vi ständigt vara "revolutionära", precis som Muhammed själv var det. Om man alltså skulle hävda att islams lagstiftning inte ger människan större frihet än i de system Ishaque först avvisar, kan han svara, att denna invändning bottnar i en missuppfattning. Friheten att gå *utanför* Guds gränser skall vi vara tacksamma för att slippa, eftersom det ändå inte är någon frihet. Det ser man i Öst och Väst. Friheten *innanför* Guds gränser har vi redan. Det beror bara på okunnighet om vi inte utnyttjar den.

Hos Hamidullah har vi i frågan om alkohol och hasardspel redan mött diskussionen om Guds gränser och människans instämmande. Att problemet uppstod berodde på att han utgick från människans förmåga att med förnuftet inse det visa i Guds påbud. Han kunde "rädda" alkoholförbudet genom att intellektuellt diskvalificera dem som inte instämde i det och hävda att "tänkande och mogna människor" ändå inser dess berättigande. Ytterst blir det dock för övriga en fråga om förtroende för Gud, eftersom han i andra sammanhang bara krävt det som vunnit allmänt erkännande:

In practice, this is a question of confidence in the wisdom and intelligence of the Legislator, whose directions in all other cases have occasioned nothing but universal approbation.¹²

Med orden om "lagstiftarens intelligens" vill Hamidullah sannolikt väcka associationer till naturen, där människan kan tycka sig spåra en skapares visdom bakom "naturlagarna". Det är denna erfarenhet människan skall föra över till de uppenbarade lagarna för individens och samhällets liv. Hon skall acceptera Gud som den visaste lagstiftaren och med glädje underkasta sig de bud han uppställt. Vetenskapen och förnuftet har på så sätt gett oss en anledning att göra Gud till högsta instans i lagstiftningen. Förnuftet säger oss att vi i vissa fall skall lita mer på Gud än på vårt förnuft.

Ishaque markerar ett grundläggande drag i fundamentalisternas syn på den ekonomiska strukturen i samhället. Islam går en annan och bättre väg än såväl Öst som Väst. Islam fördömer både kapitalism och kommunism. Denna tredje väg får inte identifieras med den sk "islamiska socialismen." Hela tanken på islamisk socialism innebär en motsägelse, hävdar t ex Nasr, som menar att ordet socialism av dem som använder det i detta sammanhang endast betyder rättvisa:

As regards socialism, which is at this very time enjoying great popularity in the form of 'Islamic socialism', Arab socialism etc., the term is usually a misnomer for social justice and is adopted in many circles without any analysis of its real meaning for political expediency or simply to appear modern or progressive.¹³

Den tredje ståndpunkten i fråga om ekonomi och ägande innebär inte en kompromiss med någon av de två andra utan är islams egen. Som vi tidigare

¹¹ a a s 165.

¹² Hamidullah 1974 s 124.

¹³ Nasr 1976 s 226.

sett överensstämmer den med naturen, eftersom den tar hänsyn till naturliga likheter och skillnader. Vi skall här behandla ytterligare några egenskaper som är mer deduktivt än induktivt grundade.

Islams ställningstagande till ekonomiska frågor behandlas principiellt av I R al-Faruqi i ett bidrag till *Islamic Perspectives* med titeln "Is the Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?". Han tar där upp frågan om religionens förhållande till ekonomi utifrån Jesu ord "Människan lever inte av bröd allenast", som han anser beskriver den rätta medelvägen mellan asketism och materialism:

The statement in question, however, preserved a moral balance typical of *dīn al fiṭrah*, the religion of God, of nature and reason, of balance and the golden mean. For it sought to condemn not the material, but the violation of the moral. It simply denied that man lives by bread *alone*. Hence, it represents a singularly Semitic, probably prophetic, attitude in a Hellenic world.¹⁴

Det är helt konsekvent att al-Faruqi här ger sitt erkännande åt ett Jesusord som uttryck för den naturliga religionen. Felet med de kristna är dock att de missuppfattat ordet och tagit det till intäkt för ett asketiskt liv. Författaren går sedan igenom världens religioner och kommenterar deras sätt att förverkliga den naturliga religionen på denna punkt. De lyckades dåligt upprätthålla den rätta balansen mellan andligt och materiellt och den rätta relationen mellan Skaparen och hans skapelse. De gjorde antingen skapelsen ond eller gudomlig. Först genom islam förkunnas åter den naturliga religionen på denna punkt:

It was a refreshing clarification that Islam achieved. . . . It reaffirmed the ancient Mesopotamian vision of the utter disparateness of Creator and creature, and of man as servant in the manor of God. Benefiting from history, Islam's reaffirmation was to be a crystallisation of this ancient wisdom, *Dīn al Fiṭrah*, as the Holy Qur'an has called it.¹⁵

Faruqi härleder sedan det typiskt islamiska utifrån tawḥīdläran. Islam utmärks av vad han kallar "worldism" och den visar sig i att islam är inriktad på handlingar i denna världen till andra människors bästa – också materiellt. Det som skall ske för att göra denna världen bättre kan ske genom människan. Vi skall inte söka Guds rike utanför denna världen och vi får inte tro att den blir bättre först när Gud ingriper genom tex Jesu återkomst. Det är denna världen som skall bli "Guds rike" i den meningen att Guds vilja förverkligas här och det skall ske genom människor.¹⁶

Islams bud om *zakat* är ett uttryck för denna uppfattning. Kristendomen hade förkunnat värdet av kärleksfulla handlingar men de hade i första hand en egoistisk motivering: Människan skulle rena sin själ genom att ge upp sig själv och offra sitt eget för Guds sak. Islam förnekar inte detta utan bygger vidare på det, så att dessa handlingar också skall komma andra människor till godo. De kristna har enligt al-Faruqis uppfattning en så andlig inriktning att de inte kan förstå värdet av materiella gåvor och därför ser de bara givandets andliga sida,

¹⁴ Al-Faruqi 1979 s 184.

¹⁵ a a s 185.

¹⁶ a a s 186–188.

medan de försummar den materiella. Här har islam återställt balansen och klart utformat givandets form och storlek. Islam har fullkomnat en institution som funnits i alla religioner, eftersom den accepterar livet i världen och utformar religionen så att livet i världen också skall förbättras. På så sätt vill den hjälpa människan att inrätta sitt liv efter Skaparens avsikt med det:

Islam, the religion of world-affirmation *par excellence*, naturally seeks to order human life so as to make it actualize the pattern intended for it by its Creator.¹⁷

Det är av den anledningen islam måste ha en uppfattning i ekonomiska frågor:

The prime content of the Islamic worldview is the pattern it envisages for interhuman relations; and the most important of these are those which have for their object economic values.¹⁸

Islams ekonomiska regler är så viktiga, eftersom de förverkligar synen på Gud, människorna och deras inbördes förhållanden. Ett exempel på detta är arvsbestämmelserna. De återspeglar den syn på mannen och hans ansvar för familjen som behandlas i föregående avsnitt. De kan alltså härledas ur naturens ordning på samma sätt som könsrollerna. Så kan man i islams ekonomiska principer avläsa att den är "the religion of man":

Finally, it is through and in these laws that Islam justifies itself as the religion of man, as the new humanism which honours and ennobles man by giving him his due as it takes from him the due of his own peers, all of whom absolutely without distinction except in 'ilm (knowledge) and *taqwā* (righteousness) are his equals, his fellow creatures before the Almighty.¹⁹

I samlingsvolymen "The Muslim World and the Future Economic Order" ingår några bidrag av speciellt intresse för frågan om den deduktiva naturen i islams ekonomiska principer. M A Zaki Badawi är författare till uppsatsen "Zakat and Social Justice". Han hävdar där – liksom övriga apologeter – att islam representerar den rätta balansen mellan kapitalism och socialism. Zakat är en del av islams livsmönster, som präglar såväl privatmoral som lagstiftning i de stater där zakat är en del av lagstiftningen i ekonomiska frågor. Det gör att människor i dessa länder också har en inre drivkraft att följa lagen. Badawi redogör för innebörden i zakat och övergår därefter till motiveringarna.

Badawi finner att zakat bidrar till alla de mål som eftersträvas i andra ekonomiska system. Zakat bidrar till social rättvisa, minskar de ekonomiska motsättningarna, ökar investeringsviljan, fungerar som socialförsäkring och förbättrar situationen för unga familjer. Till slut tycker Badawi tydligt själv att det låter väl bra, varför han infogar:

The picture that emerges from this description may appear Utopian but is feasible and it has happened in history. Islam has always refrained from setting unobtainable goals for man. It is described even by its detractors as a practical religion. A system which attempts successfully to balance the tension between individual freedom and social

¹⁷ Al-Faruqi 1979 s 192.

¹⁸ a a s 192.

¹⁹ a a s 193.

control, between the rights to property and the duty to society, between the desire to own and the duty to give, is a system which will cure the illness of human society.²⁰

Men zakat är inte bara hälsosamt för samhället utan också för den enskilde. Den bidrar till personlighetens utveckling, motarbetar egoismen och minskar på så sätt risken för konflikter på alla plan. Badawi vill alltså med förnuftsens hjälp visa att zakat bidrar till allt det som människor spontant respekterar och eftersträvar. Zakat är visserligen ett uppenbart bud men alla kan inse att de rent rationella skälen för denna institution är fullt tillräckliga.

Trots det avslutar Badawi sin artikel med kritik av sekularismen, som vill organisera ekonomin och skattesystemet enligt europeiska förebilder. Det får olyckliga konsekvenser; de andra systemen är till sitt innehåll underlägsna islams och dessutom förlorar man då sambandet mellan skattesystemet och den religiöst grundade etiken. Det leder till skatteflykt och Badawi hävdar att "många av våra framstående ledare" vill demonstrera sin makt genom att betala så lite som möjligt i skatt.²¹ Han menar med säkerhet inte att skattemoralen blir bättre om man har ansvaret för den yttersta domen för ögonen. Det är snarare så att zakat är så väl förankrad i naturen och därmed i det allmänna rättsmedvetandet att alla inser dess värde och med glädje betalar sin andel. Det är en konsekvens av den rationella argumentering han tidigare har framlagt, men låter naturligtvis något utopiskt.

Khalid M Ishaque behandlar i sitt bidrag till samma bok "The Islamic Approach to Economic Activity and Development". Han vill där visa att islams ekonomiska principer är överlägsna alla andra för världen i allmänhet och för tredje världen i synnerhet. Det är alltså en principiell uppgörelse med kapitalism och marxism. Den är byggd på rationella överväganden och vill visa att islams ekonomiska system bättre motsvarar de krav som människan bör ställa på en ekonomi. Den förverkligar de ideal som framspringer ur hennes egen natur. Vi har tidigare sett hur tex Mawdudi argumenterar mot kapitalism och marxism utifrån ett induktivt resonemang, som innebär att islam på rätt sätt tillvaratar naturliga likheter och olikheter.²² Ishaque resonerar mer deduktivt.

En stor del av argumentationen är negativ: Han beskriver ekonomin i Väst- och Östblocket för att visa hur den misslyckats med att förverkliga grundläggande mänskliga värden. I den västliga finns – åtminstone teoretiskt – en stor frihet, men den innebär också stora risker för missbruk. Kapitalisterna är de verkliga maktägarna och mot dem är de rent sekulära lagarna verkningslösa. Därmed är också de fattiga rättslösa. I den östliga finns ingen frihet och den enskilde måste lockas att anstränga sig med belöningar och hot från statens sida. Den statliga byråkratin blir en ny maktfaktor som förhindrar initiativkraft och utveckling. Funktionärerna kämpar i första hand för att överleva och avancera – genom inställsamhet uppåt och förtryck nedåt.²³

²⁰ Badawi 1979 s 120.

²¹ a a s 121.

²² Mawdudi 1975 s 58–67.

²³ Ishaque 1979 s 74–77.

Det är uppenbart att ingetdera av dessa system är något av värde för den tredje världen. Felet ligger i synen på människan och hennes djupaste behov:

So far as the First (Capitalist) and the Second (Socialist) World are concerned their world-view is essentially materialistic and earth-bound. The total picture of the good life painted with a mix of hues provided by Freud's vision of a Sexual Man and Marx's vision of an Economic Man, does not coincide with that which Islam portrays.²⁴

Den tredje världen behöver islams ideal för ett mänskligt liv: en människa som kan avstå något av världens goda, som kan satsa sina resurser i samhällets tjänst och som kan göra detta i tron på ett högre liv efter detta livet. I ekonomin måste människan få ansvar för planeringen och kunna lita på att hennes insatser leder till de resultat hon avsett. Allt detta visar att islams ekonomi inte kan fungera isolerad. Den måste sättas in i ett större sammanhang, eftersom islam är ett helt livsmönster. Det är den enda ideologin som täcker hela livet både i denna världen och den kommande: "It restores to man in the universe the dignity and honour which is his due."²⁵

Ishaque övergår så till en beskrivning av islams helhetssyn på livet. Muslimens hela liv är styrt av hans tro på skaparen, profeten och livet efter detta. Människan skall handla rätt i denna värld på Guds uppdrag och med den kommande världen för ögonen. Endast muslimen har möjlighet att möta de växlande ekonomiska villkoren i tredje världen på rätt sätt. Han kan upprätthålla den rätta balansen mellan denna världen och nästa. Judarna hade enligt Ishaque inriktat sig enbart på Guds välsignelser i detta livet och de kristna gick till motsatt överdrift: de väntar sig allt gott av det kommande. En muslim vet att det kommande livet är mer värt än detta och kan därför glädja sig åt detta på rätt sätt, dvs njuta det goda på jorden utan att missbruka det. Ett typiskt drag i såväl kapitalism som marxism är konsumtionen av onyttiga varor. Marxisterna förebrår kapitalisterna detta men betar sig på samma sätt, säger Ishaque. Se bara på alkoholkonsumtionen i Sovjet!²⁶

Muslimen kan dela med sig av sina tillgångar. Om någon har mycket delar han med sig till den fattige. En muslim är skyldig att tjäna mer än han själv behöver, för att kunna ge till de fattiga. Men han får inte tjäna pengar på fel sätt. Man skall inte tjäna pengar på produkter som tillfredsställer konstlade behov eller tillverkas med otillåtna metoder. Man skall inte spekulera eller utnyttja en nödsituation till att ta ut för höga priser. Man skall inte heller låna ut pengar till ockerpriser. Ishaque framhåller apologetiskt att koranen förbjuder det "because of its evil effects on human society".²⁷ Alla skall delta aktivt i produktionen, betala zakat, konsumera vad de behöver och investera återstoden i nyttig produktion.

Enligt islam skall alla vara med och investera men inte mot ränta utan mot del i vinsten. Ishaque motiverar islams ränteförbud med den orättvisa som uppstår

²⁴ a a s 80f.

²⁵ a a s 81–84.

²⁶ Ishaque 1979 s 85–89.

²⁷ a a s 89–91.

om man lånar pengar och sedan inte delar vinsten med den som lånat ut dem utan bara betalar honom räntan. Det kapitalistiska systemet innebär också att endast rika kan låna och det begränsar produktionen och företagsamheten. Socialismen å andra sidan innebär begränsad frihet, byråkrati och lägre produktivitet. Islam innebär också att alla affärsmän är ärliga och känner ansvar för köparens bästa. Ingen vill tjäna något på orättfärdigt sätt.²⁸

Ishaque tar bestämt avstånd från socialistiska teorier om jämlikhet genom lika lön. Det går inte att utplåna de skillnader som finns mellan olika människor. Statligt ägande har inte inneburit någon förbättring för människorna. Mänsklig frihet och värdighet förkvävs lika effektivt i socialism som i kapitalism. Islam vänder sig till individen och är därför individualistisk i grunden. Den måste därför slå vakt om privategendomen och människans rätt att behålla det hon tjänar. Men det får inte användas fel:

Islam's way to social justice lies in the establishment of a brotherhood of believers which destroys tyranny without destroying legitimate differences. . . . It does not prevent a man from acquiring or enjoying the just and lawful produce of his labour, but insists that what is earned be spent in a manner prescribed and approved by Allah.²⁹

Ishaque tar också upp statens roll och markerar där den fundamentalistiska inställningen:

The Ruling Agencies, in Islam, also operate under distinct constitutional limitations; unlike the modern secular states they cannot abrogate wholly or in part the Divine Law or its *inter se* priorities.³⁰

Men den gudomliga lagen är inte densamma som den islamiska lagen. Ishaque tar avstånd från "the tradition of Muslim Law" som lägger mer vikt vid att förvärva än att investera tillgångar. Det är något som försvårar tillämpningen av islams ekonomiska system i nya situationer. Islams grundtankar och de gudomliga begränsningarna har visat sig vara de bästa förutsättningarna för en progressiv ekonomi i tredje världen. Ishaque har på alla punkter fört fram förnuftsargument för islams ekonomiska principer. Men det som tillkommit genom människor som tillämpning för en viss tid går inte att försvara – och det tillhör heller inte de delar av islam som skall upprätthållas i vår tid. Islam framträder som den naturliga religionen först när det traditionalistiska stoffet skalas bort.

Under senare år har intresset för ekonomiska frågor ökat bland de fundamentalistiska apologeterna. Från tex Islamic Foundation utges regelbundet nya böcker i ekonomi, dels monografier, dels antologier med anföranden från konferenser i ämnet. En genomgående tanke är sambandet mellan etik och ekonomi. Eftersom islam är ett komplett livsmönster kan de ekonomiska principerna inte tillämpas utan stöd från en islamisk helhetssyn på världen och livet. Detta är tankar som utvecklats av Khurshid Ahmad – en av de ledande teoretikerna bakom hela fundamentalismens apologetik på det ekonomiska området – både i "The Challenge of Islam" och "The Muslim World and the Future Economic

²⁸ a a s 91–94.

²⁹ Ishaque 1979 s 97.

³⁰ a a s 99.

Order". Bidraget till den förra heter "Islam and the Challenge of Economic Development" och till den senare kort och gott "Islam and the New World Order". De båda artiklarna är varandra ganska lika men den senare är mer representativ, eftersom den har större principiell räckvidd och är mindre polemisk mot kapitalism och socialism. Några grundtankar skall presenteras här för att visa ekonomins anknytning till islams gudsbild och människosyn.

Ahmad inleder med att referera den tredje världens krav på en ny typ av ekonomi. Han redogör för de krav man måste ställa på en sådan och diskuterar möjligheten att finna och genomföra den. Det utmynnar i konstaterandet att en ny ekonomi förutsätter en radikal förändring av både människan och samhället. Islam erbjuder en helhetssyn på världen och livet som leder fram till de eftersträlvade målen. Ahmad redogör därefter för huvudtankarna i islam. Han börjar med tawhīd och khilāfa. Ur dem härleder han islams syn på jämlikhet och politiska frågor. När människan arbetar för att göra den skapade världen bättre, måste hon hjälpa de svagare och i den uppgiften blir politik och ekonomi viktiga. Islam har ett ekonomiskt program för att förverkliga Guds vilja med världen. Det visar att islams ideal är förankrade i en livsåskådning, som engagerar den enskilde i hans innersta, men samtidigt kan ge klara direktiv i konkreta ekonomiska problem.³¹

Som den sista huvudtanken i islam tar Ahmad upp frånvaron av medlare mellan Gud och människa. Gud har gett alla människor uppdraget att förverkliga hans vilja och därför gett alla lika del av hans vägledning:

God's guidance is available in the form of His Book, the Qur'an and the lifeexample of His Prophet, the *Sunnah*. They clearly state the ideals, values and principles that man needs to build his individual and collective life on truth and justice, and there exists in this guidance a built-in mechanism to meet the demands of changing times. Evolution is possible within the framework. Only the Divine Law is eternal, all man-made expedients are temporary and time-bound. The pursuit of the Divine Law is the greatest guarantee against human arbitrariness and relapse into injustice.³²

Med dessa ord har Khurshid Ahmad klargjort den fundamentalistiska inställningen till ekonomiska problem. Han tar inte upp detaljer och motiverar dem. Han vill "bara" visa att islam är den nödvändiga utgångspunkten för en ny ekonomisk världsordning. Islam har en helhetssyn på livet som garanterar alla de värden som människan eftersträvar men inte kan uppnå genom kapitalism och kommunism. Synen på Gud och människan är grunden för dessa livsmål. Men att Gud är en och att människan är hans ställföreträdare på jorden det kan också modernisten instämma i. Han skulle då säga, att Gud utrustat människan med ett förnuft som ger henne frihet att efter bästa förstånd inrätta livet på jorden så att rättvisa och jämlikhet uppnås.

För Ahmad är det angeläget att markera avståndstagandet från en sådan uppfattning genom att föra in de heliga skrifterna och rationellt motivera bundenheten vid deras ord. Han gör det genom att utgå från frånvaron av

³¹ Ahmad K 1979 s 139–151.

³² a a s 151.

medlare mellan Gud och människa. Det är något positivt, vars värde kan inses med förnuftet: Det är farligt med religiösa makthavare och orättvist att Gud skulle välja endast några till sina redskap på jorden. I stället har han vänt sig till alla genom koranen och islams sunna. Där fastställs klart vilka värden människan behöver. Ahmad har redan i de fyra första punkterna härlett dessa värden ur gudsbild och människosyn, men texterna är ändå nödvändiga för att bekräfta dem.

Dessa texter innehåller en gudomlig lag för människolivet och Ahmad vill bemöta invändningen att texterna kan göra mer skada än nytta, då de inte säger något helt nytt men ändå kan binda islams utveckling vid tankar som var aktuella då de uppenbarades. Nej, säger han, de innehåller en gudomlig lag som gäller i alla tider och som utgör ett nödvändigt värn mot mänskligt godtycke och orättvisa. Denna lag utgör en inhägnad, inom vilken utvecklingen är fullt möjlig. Ja, han säger rentav att texterna innehåller en inbyggd mekanism avsedd att möta olika tiders växlande krav. Det tycks alltså finnas en dynamisk kraft i dem som gör att islams livsmönster ständigt förnyas – men inom de givna gränserna. Ahmad har på detta sätt rationellt motiverat bundenheten vid koran och sunna – mot modernismen – men också hävdad friheten att inom de av dem satta gränserna utforma islams principer med förnuftets hjälp. Det innebär att fundamentalismen är den rätta vägen för den som vill utforma en ny ekonomisk världsordning med förnuftets hjälp och på naturens grund. Islams ekonomiska principer blir därigenom – liksom hela islams livsmönster – deduktivt förnuftsensliga.

C. Natur och människosyn

Denna del av arbetet har hittills behandlat överensstämmelsen mellan islams etik och människans natur, dels ur en induktiv aspekt, dels ur en mer deduktiv. Det har därvid framgått att dessa inte går att särskilja helt. De induktiva resonemangen utnyttjas ofta på ett deduktivt sätt och de deduktiva har i regel en eller flera induktiva premisser. Det är uppenbart att apologeterna är påverkade av naturvetenskapens metoder och kunskapsvägar. Det är fundamentalismens arv från modernismen och det har inte förskingrats. De författare vi här mött är måna om att på varje punkt förankra sina påståenden i naturen och motivera dem med förnuftet. Det är otänkbart att låta en del av etiken "bara" vara befalld av Gud och underkasta sig dessa krav som en gärd av lydnad och respekt. Man skall aldrig behöva lyda något av Guds bud utan att inse värdet av budet. Den rationella motiveringen är i regel explicit, dvs varje föreskrift ges en förnuftig motivering, men den kan också var implicit, vilket då innebär att eftersom det kan bevisas att Gud vill vårt bästa, så måste alla hans bud vara goda levnadsregler.

Tro på islams Gud skall alltså inte yttra sig i blind lydnad. Ett sådant ideal skulle strida mot såväl gudsbilden som människosynen. Det skulle innebära att

människan underkastade sig Gud utan att känna honom som sin skapare och välgörare och därmed som sin bäste ledare och läromästare. Den som förespråkar en sådan tro har enligt islams apologeter inte upptäckt tawḥīd-lärans innebörd och konsekvenser. Om Gud är den ende guden måste allt i skapelsen vittna om honom, och om människan är Guds skapelse måste hon kunna upptäcka sin skapares vilja i den värld han givit henne. Eftersom världen är oförstörd av onda makter måste den återspegla Guds vilja och eftersom människan är oförstörd av något syndafall måste hon kunna avläsa denna vilja med sitt förnuft. Islams gudsbild säger också att vi aldrig kan lära känna Gud själv utan bara hans vilja. Allt vi kan veta är alltså tillgängligt för förnuftet.

I detta kapitel skall frågan om islams etik och människosyn närmare utredas. Frågan om människonaturen och det onda blir därvid en huvudfråga. Hur kan det onda uppstå om människan är god? Finns det i hennes natur något som ger upphov till det onda – och hur skall det i så fall betraktas? Låt oss börja med en tanke som vi förut mött och som ger en antydning om naturens begränsning: tanken på människans dubbla natur.

1. Människans dubbla natur

I al-Attas bidrag till "The Challenge of Islam", "Religion and the Foundation of Ethics and Morality", intar utredningen om människans dubbla natur en framträdande plats. Han förklarar uttrycken "dīn" och "islam" med hjälp av de två själarna, som kallas den förnuftiga och den köttsliga eller djuriska själen. Al-Attas presenterar sin syn på människans båda själar i samband med läran om människan som mikrokosmos:

Hence in the manner that Islam is like a kingdom, a social order, so the man of Islam knows that he is a kingdom in miniature, for in him, as in all mankind, is manifested the attributes of the Creator, without the reverse being the case, since "God created man in His Own Image". Now man is both soul and body, he is at once physical being and spirit, and his soul governs his body as God governs the Universe. Man also has two souls analogous to his dual nature: the higher, rational soul: *al-nafs al-natiqah*; and the lower, animal and carnal soul: *al-nafs al-hayanawiyah*. Within the conceptual framework of the concept *dīn* applied here as a subjective, personal, individual affair, man's rational soul is king and must exert its power and rule over the animal soul which is subject to it and must be rendered submissive to it. . . . In this context it is the animal soul that enslaves itself in submission and service and so returns itself to the power and authority of the rational soul.¹

Vi möter här en ganska ovanlig tanke på två olika själar, som skulle representera människans två naturer: den förnuftiga och den djuriska. Själen skall styra kroppen så som Gud styr universum: däri ligger människans ställning som mikrokosmos. Man märker här att det inte är fråga om att utplåna eller underkuva utan att styra. Den skapade världen skall – medvetet eller omedvetet – förverkliga Guds vilja till hans ära. På samma sätt skall djursjälen och kroppen

¹ Al-Attas 1978 s 45f.

användas för att förverkliga människans bestämmelse enligt förnuftets anvisningar. Det djuriska och kroppsliga är skapat av Gud och därför gott, men det måste användas på rätt sätt, dvs så som skaparen har avsett.

Al-Attas använder sedan sin beskrivning av människan när han skall förklara vad det innebär att leva på fel sätt. Då handlar människan inte bara orätt mot Gud utan också mot sig själv. Varför?

To understand this we have to refer once again to the soul's Covenant with God and to the belief that man has a dual nature in respect of his two souls and body. The real man can only in fact be his rational soul. If in his existence as human being he allows his animal or carnal soul to get the better of him and consequently commits acts prohibited by God and displeasing to Him, or if he denies belief in God altogether, then he has thereby repudiated his own affirmation of God's Lordship which he as rational soul has covenanted with God. He does violence to his own Covenant, his individual contract with God.²

Med sin terminologi har al-Attas klart markerat, att människans två naturer inte får förväxlas med hennes andliga och kroppsliga sida. Det hör till de första konsekvenser som dras av tawhīdläran att kropp och själ är lika mycket värda och lika viktiga för människan, eftersom de båda skapats av Gud. Det hör till kristendomens allvarligaste misstag, att den nedvärderar kroppen och betonar det själsliga eller andliga livet så att det kristna idealet blir den världsflyende asketen. Denna metafysiska dualism måste alltså avvisas. Men samtidigt är alla överens om att det finns två naturer, som kan ha olika namn men alltid uppfattas som en djurisk eller jordisk och en mänsklig eller andlig. Vi skall nu se hur olika apologetiska författare framställer dessa två naturer.

Mawdudi talar om de två naturerna utan att förknippa dem med olika själar och därigenom behöva införa kroppen som något fristående. Han utgår från att det finns två naturer hos människan, när han skall motivera att sexuallivet måste omges med vissa begränsningar. Det finns, säger han, människor som anser att man bör ha samlag så fort ett tillfälle ges. De betraktar t o m detta som naturligt.

But this is indeed an utterly wrong view of human nature. These people look upon man as a mere animal. So whenever they talk of nature they always mean the animal and not the human nature. The uncontrolled, unregulated sexual relation that they call natural, is perfectly so in the animal kingdom, but quite unnatural for man. It not only runs counter to human nature but in view of its ultimate consequences it also goes against man's animal nature. For the animality and humanity of man are not two separate, independent traits of his character, but the two have to merge together to make up his personality.³

Mawdudis människosyn är uppbyggd på samma sätt som al-Attas. Människan har två olika naturer, som båda är goda och skall utvecklas, men det måste ske på rätt sätt och det rätta sättet är alltid bestämt i relationen mellan de båda naturerna. Det är viktigt att båda skall accepteras, för annars kunde man spåra tendenser till förnekande av skapelsen. Människans djuriska natur är alltså

² Al-Attas 1978 s 52.

³ Mawdudi 1976 C s 96.

egentligen lika god som den mänskliga, eftersom också den är skapad av Gud. Den skall därför bejakas och det sker då man accepterar människans naturliga drifter. Men utvecklingen av det djuriska måste alltid korrespondera mot utvecklingen av det mänskliga. Mawdudis terminologi blir här lite missvisande, eftersom det mänskliga också består i att utveckla båda naturerna i rätt förhållande till varandra. Al-Attas har här begreppet "förnuftig" men det faller sig naturligare för honom, som bara talar om två olika själar. Vi måste dock se upp med termen "mänsklig natur" hos Mawdudi. När han ställer den mot "djurisk natur" betyder den det högre, exklusivt mänskliga, men det får inte uppfattas så att han betraktar det djuriska som något "omänskligt".

Tvärtom är det så att det djuriska hos människan också måste utvecklas, men det skall ske på rätt sätt och i harmoni med den mänskliga naturen. Därför kan han säga att den som enbart utvecklar den djuriska naturen inte bara skadar den mänskliga utan också den djuriska, eftersom de är så nära förbundna med varandra. Man kan därför inte heller utveckla någon sorts högre mänsklighet genom att förtrycka den djuriska naturen. Det skulle innebära ett förhärlikande av askesen och allt sådant är tawhīdläran främmande. Genom distinktionen mellan de två naturerna har Mawdudi full frihet att "reglera driftsutlevelsen" så att han kan hävda att det å ena sidan är naturligt att ge utlopp åt sina medfödda drifter, som tex sexualiteten, men att det å andra sidan är lika naturligt att hålla igen sin driftsutlevelse, eftersom det påbjuds av den högre mänskliga naturen. Här blir det närmast fråga om en spänning mellan den induktiva och den deduktiva naturenligheten, men det får inte uppfattas så att den induktiva kuvas av den deduktiva. Det är snarare så att de naturliga drifterna fullkomnas då de regleras av förnuftet. De båda naturerna kan fullkomnas endast i fullkomlig samstämmighet med varandra.

Man bör lägga märke till att Mawdudis framställning om människans två naturer ingår i det centrala kapitlet "Laws of Nature" i hans bok om kvinnans ställning i islam. Det är angeläget för honom att utforma en antropologi som har en deskriptiv karaktär. När han talar om de två naturerna och den mänskliga naturens förhållande till den djuriska, så skall detta uppfattas som empiriskt givna förutsättningar för islams etik. Hans uppgift i detta kapitel är att beskriva de lagar i naturen, som utgör förutsättningen för islams bud på familjelivets område. Nästa steg är sedan att visa hur väl etiken stämmer överens med de givna naturlagarna. När han talar om den djuriska och mänskliga naturen anser han sig bara beskriva naturlagar, som kan kontrolleras med förnuftet. Att den djuriska naturen skall behärskas av den mänskliga för att nå sin fullkomning är för Mawdudi på samma sätt en "naturlig" sanning, dvs den framgår av människans natur och kan avläsas med förnuftet.

Läran om människans dubbla natur har därför en betydelsefull ställning i apologetiken. Den är en grundläggande förutsättning för etikens förankring i naturen. Det är därför de fundamentalistiska apologeterna är speciellt måna om att bygga under sin framställning om etiken med en antropologi: Först beskrivs människan på ett sätt som skall överensstämma med naturvetenskapliga beskrivningar till form och innehåll, dvs det skall var en objektiv, allmängiltig

framställning, vars sanning alla kan inse med förnuftet. Sedan jämförs denna framställning av människan med islams etik, varvid det framgår att denna etik fullkomligt stämmer överens med människans natur. Det visar då att islams etik är naturenlig. Att detta motiv ligger bakom även al-Attas uppsats framgår av dess titel: "Religion and the Foundation of Ethics and Morality."

Andra apologetiska författare är försiktigare med utförliga beskrivningar av de båda naturerna eller själarna hos människan, men de är alla överens om att människan har två sidor eller aspekter, som det heter hos Suzanne Haneef:

For man, Islam asserts, is a unique creation of God's possessing an obvious, outward aspect – the physical body – and a hidden, inner aspect – the mind, emotions and soul. The uniqueness of man's nature lies in the fact that he has been endowed with freedom of choice and judgment between right and wrong, capacities for thinking, transmitting knowledge, feeling and acting which have not been given to other creatures, and an immortal soul which lives on after the death of the physical body. Thus man is a composite of many aspects, levels and functions, the totality of which represents the reality of human nature.⁴

Haneef vill framhålla att människan har egenskaper som hon inte delar med någon annan del av skapelsen: Hon har en fri vilja, förmåga att tänka och ta ställning till ont och gott. Hon har också ett speciellt ansvar, eftersom hon efter döden skall stå till svars för sitt liv. Utvändigt, eller ytligt betraktat, kan det förefalla som om människan var lik djuren, även om hon är det mest utvecklade djuret. Det finns, säger Haneef, västerländska ideologier som velat framställa människan som ett djur eller en långt utvecklad maskin, men islam avvisar alla sådana teorier.⁵ Det som gör människan till något enastående i skapelsen är det som inte syns, den gömda inre aspekten, som hon kallar "the mind, emotions and soul". Det är detta, eller en del av det, som överlever kroppens död och gör människan odödlig.

Det är viktigt att dessa två aspekter inte uppfattas på ett dualistiskt sätt som två delar av människan, av vilka den ena är mer värdefull än den andra. Även om det är själen som överlever den biologiska döden skall den inte ges företräde under livet på jorden. Islams livsmönster innehåller två bud, som kräver ett närmare klarläggande av detta – eftersom de kan men inte skall uppfattas som asketiska – och det är budet om fasta och restriktionerna på sexuallivets område. I samband med dessa frågor tar Haneef också upp människans två naturer till förnyad behandling.

Islam recognizes that physical needs and appetites, particularly those of food, drink and sex, are powerful factors in human life, tying man to dependence on and preoccupation with his bodily desires. Hence the Muslim is asked for one month out of the year to do without the satisfaction of these needs by day in order to develop his spiritual nature. The process of experiencing hunger, thirst and sexual abstinence – of imposing them on oneself voluntarily, so to speak – has the effect of weaning a human being away from dependence on physical satisfactions and the dominance of his animal needs, freeing him to pursue spiritual goals and values during this period.⁶

⁴ Haneef 1979 s 10.

⁵ a a s 10.

⁶ a a s 47.

Också i samband med sexuallivet ställs de spontana, kroppsliga och djuriska behoven mot det mänskliga. Haneef konstaterar, att muslimer blir illa berörda av promiskuiteten och det hämningslösa sexuallivet i Väst, eftersom det är något djuriskt:

... they regard the open display of flesh and the overt sexual behavior which they see all around them as animalistic and degrading.⁷

Islam betraktar den sexuella driften som en mycket stark kraft i den mänskliga naturen och just därför finns det bestämda gränser för driftsutlevelsen. Utan sådana riktlinjer "it will naturally seek to express itself freely, as we see in the Western societies".⁸ Haneef utgår alltså som helt självklart från att det finns naturliga drifter som måste behärskas. Det är djuriska drifter, som skulle skada samhället och individerna, om de släpptes lösa:

Islam rejects the notion ... that obedience to the unbridled demands of animal desires should be permitted to dominate the lives of human beings. The moral and spiritual harm done to individuals, and through them to their society, when they disregard the vital need of the human personality for purity and integrity to follow blind physical desire, cannot be assessed by anyone but God, Who has so clearly and absolutely prohibited such acts ...⁹

Det finns formuleringar här som kan tolkas rent dualistiskt. Men meningen är inte att människan skall utplåna sina kroppsliga behov, utan bara att de skall styras av förnuftet. Det framgår tydligt också av Abdalatis framställning om människans två naturer. Människan består visserligen av kropp och själ, säger han, och detta ger henne en särställning i skapelsen:

According to Islam, man stands in the centre in the stream of creation. He is not purely spiritual, because the purely spiritual beings are the angels, nor is he beyond that, because the Only Being beyond that is God alone. He is not entirely material or physical, because the only beings of this class are the animals and other irrational creatures. So being of such a complementary nature, man has parallel demands and parallel needs: spiritual and material, moral and physical. The religion which can help man and bring him close to God is the religion which takes into consideration all these demands and needs, the religion which elevates the spiritual status and disciplines the physical desires. And this is the religion of Islam.¹⁰

Läran om människans dubbla natur är alltså en viktig del i islams anpassning till människans natur. Det är därför en viktig del av fundamentalismens apologetik. Genom att utgå från människans dubbla tillhörighet kan islam utforma sin etik för just människor. Om man endast intresserade sig för det andliga livet skulle man ha missförstått människans situation och uppfattat henne som en ängel. Om man endast intresserade sig för det materiella skulle man placera människan bland djuren. Det första felet anses kristendomen göra sig skyldig till, men här utnyttjar Abdalati tillfället att polemisera mot sekularismen:

⁷ a a s 157.

⁸ a a s 158.

⁹ a a s 158f.

¹⁰ Abdalati 1978 s 61.

--

Islam does not recognize "secularism" or separation of religion from man's daily transactions. The interaction between true religion and meaningful life is vital.¹¹

Det framgår av detta att den fundamentalistiska apologetiken alltid är tveeggad: Den är riktad dels mot företeelser utanför islam, dels mot konkurrerande tendenser inom islam. Fundamentalismen är den rätta tolkningen av islam och det starkaste värdet mot andra ideologier av samma skäl: Att den ansluter sig till människans natur.

Läran om människans dubbla natur har en klart apologetisk funktion. Det är lätt att spela ut de båda naturerna emot varandra och på så sätt hävda att en levnadsregel motsvarar människans natur. Det går alltid att förankra de etiska normerna i någon av de båda naturerna och hävda att vid detta tillfälle skall just den naturen utvecklas. Det är därför angeläget att undersöka hur Abdalati själv genomför sin lära i andra avsnitt av "Islam in Focus". I kapitlet "Application of Islam to daily life" återkommer frågan om de två naturerna:

... we can define man as having two complementary natures, very intimately interrelated and continually interacting upon each other. These are the inner nature and the outer nature. One might say that man has one nature only with two bridged sections hardly separable from each other. One is internal and another external. The internal nature of man refers to the Ruh (soul or self or heart) and 'Aql (mind or power of reasoning or intelligence).¹²

Människan har alltså enligt Abdalati en inre och en yttre natur. I den inre naturen kan man urskilja två aspekter: den andliga eller moraliska aspekten och den intellektuella. Återstoden av människans handlande hänförs till den yttre naturen. Abdalati behandlar därefter de båda naturerna utförligare. Till den inre naturen hör alltså andligt och intellektuellt liv. För det andliga livet finns sju föreskrifter: bön, allmosor, fasta, vallfärd, kärlek, gudsförtröstan och osjälviskhet. I det intellektuella livet krävs dels kunskap grundad på förnuftet, dels tro på Gud. Till den yttre naturen räknas följande: personligt liv, familjeliv, socialt liv, ekonomiskt liv, politiskt liv och internationellt liv. Under dessa rubriker behandlas allt som gäller det "yttre" livsmönstret i islam.¹³

Läran om människans dubbla natur förekommer alltså i två sammanhang: Dels skiljer man den djuriska naturen från den mänskliga, dels skiljer man den inre från den yttre och det innebär i praktiken den andliga från den kroppsliga. Hur förhåller sig nu dessa två distinktioner till varandra? Något direkt svar på frågan finns inte hos Abdalati. Han använder dem i olika sammanhang utan att ange förhållandet mellan dem. När man jämför dem för att finna det indirekta svaret, finner man att förhållandet är oklart. Det är osannolikt att Abdalati skulle kunna ge ett klagörande svar, om han blev tillfrågad. Därtill tycks han inte ha tänkt igenom problemet tillräckligt grundligt.

Det kan inte vara så enkelt att den andliga naturen är identisk med den mänskliga. Det skulle innebära att själsliv i allmänhet var förbehållet männi-

¹¹ a a s 61.

¹² Abdalati 1978 s 118.

¹³ a a s 119–157.

skan men det menar inte Abdalati. Det är i första hand förnuftet och den fria viljan som utmärker människan:

Man alone is singled out as being endowed with intelligence and the power of making choices.¹⁴

Det skulle också innebära att det andliga fick en högre dignitet än det kroppsliga och en sådan nedvärdering av det materiella avvisar islam – till skillnad från kristendomen, enligt islams uppfattning. Den mänskliga naturen kan inte vara en del av människan utan ett sätt att använda "hela" människan, nämligen med hjälp av förnuftet och den fria viljan. Det mänskliga ligger i att med förnuftets hjälp förvärva kunskap om Guds vilja och med fri vilja omsätta den i handling. Den andliga naturen är alltså en förutsättning för den mänskliga men den är inte identisk med den. Trots det använder Abdalati ibland formuleringar som tycks ange, att han betraktar kombinationen av själ och kropp som det typiskt mänskliga. Änglarna skulle då bara ha andliga drag, alltså vara helt okroppsliga, medan djuren endast hade kroppsliga egenskaper. Detta kan knappast förenas med åsikten att människan skiljer sig från djuren genom den fria viljan, eftersom änglarna har mer andlighet än människan men mindre fri vilja. Abdalati skriver inte uttryckligen att änglarna saknar fri vilja men han förnekar det inte heller och han har klart tillskrivit människan särställningen som den enda skapade varelsen med fri vilja.

Vad är orsaken till denna förvirring? Bakgrunden till problemet är att läran om människans dubbla natur förekommer i två sammanhang och fyller två skilda uppgifter i apologeternas framställning. I båda fallen används den för att visa islams överensstämmelse med människans natur. Det ena sammanhanget är det anti-dualistiska. Islam är en religion inte bara för själen utan också för kroppen. Här utgår man från den vanliga synen på människan som sammansatt av kropp och själ, en yttre synlig del och en inre, osynlig. Båda delarna är lika naturliga och därför måste en religion ange levnadsregler för båda om den skall motsvara människans natur.

I det andra sammanhanget används läran om den dubbla naturen för att bevisa överensstämmelsen mellan innehållet i dessa levnadsregler och den mänskliga naturen. Islams livsmönster framställs då som den rätta avvägningen mellan lössläppta och behärskade naturliga drifter. Människans dubbla natur framträder däri att hon har djuriska drifter som skall accepteras, men också mänskligt förnuft och en fri vilja som gör att hon kan inse värdet av att kontrollera dessa drifter. Det sant mänskliga innebär att acceptera och leva ut drifterna men inte ohämmat och ofrivilligt som djuren utan behärskat och förnuftigt som bara människan kan. Den mänskliga naturen förnekas om man förtrycker sina naturliga drifter men också om man ger dem fritt utlopp. Islams livsmönster motsvarar exakt den förnuftiga avvägningen mellan de två naturerna och därför är den mänsklighetens naturliga religion.

¹⁴ a a s 10.

En viss korrelation föreligger mellan de två typerna av dubbel natur. Förnuftet och den fria viljan förutsätter en andlig eller psykisk del av människan. Människans fria vilja är skild från hennes kropp som styrs av skaparens visa naturlagar. Men det är inte så att alla själsliga aktiviteter är uttryck för det sant mänskliga, lika litet som det kroppsliga i sig själv representerar det djuriska. Det är därför al-Attas har infört två själar: en djurisk och en mänsklig. På det sättet kan man göra klart att såväl själ som kropp kan styras av den djuriska och den mänskliga naturen. Människans uppgift är att följa den mänskliga naturen och låta den styra de övriga delarna av hennes väsen. Abdalati räknar bara med en själ, som då måste vara mänsklig, och på det sättet blir förhållandet mellan de båda naturerna oklart.

Al-Attas framställning om människans båda naturer är den mest konsekventa och därför också den apologetiskt mest effektiva. Han kan fylla båda de behov, som gett upphov till läran om den dubbla naturen utan att hamna i motsägelser. Läran visar sig vara ett mycket användbart redskap i argumenteringen för islams naturlighet. Utgångspunkten är människans båda delar, den kroppsliga och den själsliga delen. Ett naturligt livsmönster måste täcka dem båda. Kristendomen har svikit människan genom att bara ge henne levnadsregler för själen. Den religionen kan alltså inte vara människans naturliga. Islam tar däremot lika stor hänsyn till kroppen som till själen.

Men hur framträder det att islams regler för kropp och själ är de naturliga och alltså rätt motsvarar människans natur? Här kommer läran om de två själarna in i bilden. Ingen kan ju empiriskt undersöka hur de två naturerna skall förhålla sig till varandra för att människan skall vara helt "mänsklig". Alla kan vara överens om att människan har vissa naturliga drifter och många kan också instämma i att människan kan utvecklas genom att hon behärskar vissa av dessa. Men exakt hur avvägningen skall göras kan inte fastställas genom naturvetenskapliga studier. Det blir här alltid fråga om normer grundade på värderingar. Islam utgår från ett ideal för människolivet, som är byggt på dess egna livsprinciper. Detta ideal motsvarar det rätta förhållandet mellan djurisk och mänsklig natur. Islam blir sedan den naturliga religionen, eftersom den fullkomligt motsvarar människans natur. Fundamentalismen framträder däri att de givna normerna accepteras och försvaras med att de fullkomligt motsvarar en bild av människans natur, som framställs som empiriskt grundad.

2. Frihet och ledning

Islams syn på förhållandet mellan etiken och människans natur måste förstås mot bakgrund av uppfattningen om Guds förhållande till människan och hennes plats i skapelsen. I fråga om förnuftet och dess möjlighet att vinna gudskunskap är begreppen frihet och ledning centrala. Detsamma gäller etiken och dess samband med människans natur. Islams livsmönster innehåller det praktiska förverkligandet av Guds vilja, som människan med hjälp av förnuftet kan skaffa sig kunskap om. Bakgrunden är densamma: Gud har skapat människan för att

hon med fri vilja skall förverkliga hans syften med skapelsen. Också här kommer alltså frihet och ledning att få en central funktion.

Sayyid Qutb har i sin bok "This Religion of Islam" framfört tankar som i detta sammanhang har stort intresse. I bokens första kapitel, som har den typiska titeln "A Path for Mankind", diskuterar författaren hur Guds vilja skall förverkligas på jorden. Det finns i detta sammanhang ett missförstånd, som måste undanröjas.

Some expect Islam, seeing that it is revealed by God, to operate in human life in a magical, extraordinary and incomprehensible manner. They expect it to operate without any regard for human nature, for the innate capacities and material realities of human life, in varying stages of human development and environments.¹

Det finns alltså människor som tror att Gud skall förbättra världen genom underverk eller revolutionära förändringar, med metoder som människan inte själv begriper eller behärskar. Detta är egentligen en ganska rimlig förmodan, hävdar Sayyid Qutb. Det är nämligen så att Guds planer många gånger går om intet genom att han skall samverka med "limited human abilities and the material realities of human existence".² Det kan hända att de mänskliga drifterna motverkar de goda krafter, som verkar genom tron på och lydnaden mot Gud. När människor inser detta kan de bli besvikna på religionen och tappa tron på dess förmåga att förbättra världen. Men hela denna inställning beror på att de inte har förstått vad islam är:

The faith of Islam is a divinely-ordained path for human life. Its realization in the life of mankind depends of the exertions of men themselves, within the limits of their human capacities and the material realities of human existence in a given environment ... A basic characteristic of Islam is this: that it never forgets for an instant, at any time or place, the nature of man and the limits of his capacities, nor does it neglect the material realities of his existence. Yet, at the same time, it causes him to attain – as has happened at various periods in the past and can always happen, if the necessary efforts are made – a higher point than that reached by any man-made system whatsoever. This is accomplished with ease, comfort, security and moderation.³

Detta kan vara svårt att förstå och acceptera. Qutb upprepar invändningarna med mer tillspetsade formuleringar:

Is Islam not revealed by God? And is God not omnipotent? Why, then, does this faith operate only within the boundaries of restricted human abilities? Why should the results of its operation be affected by human weakness?⁴

På alla dessa tvivlande frågor kan man bara svara genom att hänvisa till islams grundtankar och dess syn på trons sätt att verka:

Naturally God is capable of transforming human nature, by means of the religion of Islam or any other method. But – may He be exalted! – He has chosen to create man with his present nature in accordance with His own wisdom. He has chosen to make

¹ Qutb, S s 1.

² a a s 1.

³ Qutb S s 2.

⁴ a a s 3.

divine guidance the fruit of exertion and desire for it ... He chose that His divinely ordained path for human life should be realized through human exertions, within the limits of human capacities.⁵

Människan kan tycka att den allsmåktige guden skulle kunna finna ett enklare och effektivare sätt att förändra världen än det han har valt. Det kan framstå som ett tecken på tro att vänta sig omvälvande underverk av Gud. Men det är inte ett tecken på tro, utan på tvivel. Tro är att acceptera den väg som Gud har valt. I beskrivningen av den möter vi två grundtankar: längtan efter ledning och mänskliga ansträngningar. Det är genom dem som världen skall förändras. Människan skall fritt söka ledning från världens skapare för att leva på rätt sätt. Hon skall med fri vilja söka förverkliga det hon genom förnuftet har fått kunskap om. Ingen del av Guds skapelse har rätt att fråga varför Gud har valt så.⁶

Människans särställning i skapelsen kan sammanfattas i begreppen frihet och ledning. Gud handlar med världen på två sätt: dels direkt, dels indirekt genom människan. Gud handlar direkt med hela skapelsen utom människan. Hans lagar råder i hela naturen och avspeglar där hans vishet. Men han handlar inte på samma sätt genom människan:

This divine path, represented in its final stage by Islam ... is not brought into being by divine enforcement, in the same way that God enforces His will in the ordering of the firmament and the revolution of the planets. It is brought into being by a group of people undertaking the task, believing in it completely and conforming to it as closely as possible, trying to bring it into being in the hearts and lives of others too; striving to this end with all they possess. They struggle against human weakness and human passion within themselves, they struggle against those whom weakness and passion impel to resist divine guidance. They attain thereby, in the realization of the divine path, a point made possible by human nature and permitted material realities.⁷

Läran om människans dubbla natur utgör alltså en integrerande del av islams syn på människan och hennes förhållande till Gud och den övriga skapelsen. Gud har valt att sätta in människan som sin ställföreträdare på jorden. Han har valt att fortsätta sin skapelse genom människans handlingar. Hon har då fått en egenskap som endast hon äger i skapelsen: den fria viljan. Det är genom människans frivilliga handlingar som den skapade världen – åtminstone till en del – skall förbättras. Gud skulle frångå denna plan om han sedan ingrep och styrde människan till vissa handlingar. Då skulle han upphäva människans ställning som människa och börja handla med henne i stället för genom henne. Det är grundtanken bakom ordet ledning. Gud skall ge henne möjlighet att få kunskap om den rätta vägen, men hon måste själv skaffa den och själv följa den. Naturen i övrigt lever i en påtvingad lydnad eller underkastelse. Människans skall vara frivillig. Det kända uttrycket "Inget tvång i religionen" gäller hela människolivet, eftersom islam är ett heltäckande livsmönster. Att fritt och

⁵ a a s 3.

⁶ a a s 4.

⁷ Qutb, S s 6.

frivilligt underkasta sig Guds vilja i varje skede av livet, det är "islam" för en människa. Återstoden av skapelsen lever i ofrivillig islam.

Men denna frihet hade inget värde om det inte fanns något att välja på. Det är därför viktigt att framhålla vilka nedbrytande krafter människan har att kämpa emot då hon skall förverkliga Guds vilja. I hennes dubbla natur finns en mera gudsfientlig sida. Kanske kan man inte kalla den aktivt fientlig, men den gör det åtminstone tyngre och svårare för människor att förverkliga Guds vilja. Människan är svag, hon har begränsade resurser och hon kan lätt fyllas av begär till det materiella goda som omger henne i världen. I hennes djuriska natur finns drag som inte är onda i sig själva, men som kan bli det om de får breda ut sig på den mänskliga naturens bekostnad.

Det är angeläget att framhäva de egenskaper som motarbetar människans lydnad för Gud och möjligheter att förverkliga hans vilja. Det är därför svagheterna eller de djuriska begären framhävs. Endast om de är verkliga kan man tala om frihet och ledning. Människan måste stå i ett verkligt val och kämpa mot krafter som vill hindra henne att följa Guds ledning. Samtidigt är det viktigt att inte beskriva henne på ett sätt som kan ge intryck av att hon har en ofullkomlig utrustning. Eftersom hon är skapad av Gud är hon fullkomlig – också i sin djuriska natur. Denna balansgång kan genomföras genom att inte naturerna själva är onda utan endast kan användas fel. Människans frihet innebär bland annat att hon skall hantera sina båda naturer på rätt sätt. Den djuriska är egentligen en omistlig och fullkomligt oantastlig del av människan, men den kan ändå bli hennes olycka om den inte används på rätt sätt – enligt den ledning som människan kan få från skaparen, som också bäst vet hur allt skall användas.

Människans ställning i skapelsen framträder bäst i uttrycket "ställföreträdare". Med det vill de fundamentalistiska apologeterna säga, att människan har fått Guds uppdrag att med fri vilja utföra hans vilja. Läran om den dubbla naturen gör denna frihet mer meningsfull, men samtidigt framhäver den behovet av ledning. Människan skall inte vänta på en gudomlig nyskapelse, hon skall utgå från sina förutsättningar och göra det bästa av allt. Hennes hjälp i den situationen är instruktioner från skaparen, som bäst vet hur båda hennes naturer skall brukas. Islams naturenlighet visar sig i att den ger en ledning, vars sanning förnuftet kan övertyga sig om. Den ledningen lär människan hur hon rätt skall förvalta sina båda naturer för att följa Guds vilja och så på rätt sätt fylla sina uppgifter som ställföreträdare.

3. Etik och människosyn

Enligt de fundamentalistiska apologeterna är islam den naturliga religionen och det innebär bland annat att dess etik stämmer överens med människans natur. Det kan därför vara motiverat att som avslutning på denna del av arbetet som behandlat natur och moral, ställa samman islams etik med dess människosyn och se vilken människosyn man utgår ifrån när man kallar islams etik för "naturlig".

I "Islam – its meaning and message" ingår ett bidrag av Muhammad Asad som har titeln "The Spirit of Islam". Det är en kortfattad sammanfattning av islams grundtankar med markeringar av gränslinjerna mot framför allt kristendomen. Under rubriken "Perfection: The Islamic Ideal" behandlas synen på människan och hennes uppgift i livet. Enligt författaren intar islam en särställning bland världens religioner därigenom att den ensam lär människans möjlighet att nå individuell fullkomlighet under livet på jorden. Kristendomen lär att man först måste förtränga alla kroppsliga behov, hinduismen att man måste genomgå en rad återfödelser, buddhismen att man måste utplåna jaget och dess känslor för världen. Men islam lär att man kan nå fullkomlighet i det jordiska livet samtidigt som man gör bruk av alla livets möjligheter.¹

Asad utvecklar därefter närmare vad han menar med fullkomlighet. Det kan inte innebära någon absolut fullkomlighet, eftersom endast det gudomliga är absolut:

Human perfection, in its true psychological and moral sense, must necessarily have a relative and purely individual bearing. It does not imply the possession of all imaginable good qualities, nor even the progressive acquisition of new qualities from outside, but solely the development of the already existing, positive qualities of the individual in such a way as to rouse his innate but otherwise dormant powers.²

Varje människa skall utveckla sina egna anlag och eftersom det inte finns två människor med exakt samma anlag så finns det heller inte någon för alla gemensam bild av fullkomligheten. Det finns inte *ett* ideal, utan lika många ideal som människor. Var och en har sin bild av fullkomligheten att sträva emot. Ingen behöver därför förtrycka sina särdrag:

If perfection were to be standardised in a certain 'type' – as Christianity does in the type of the ascetic saint – men would have to give up, or change, or suppress, their individual differentiation. But this would clearly violate the divine law of individual variety which dominates all life on earth.³

Islam ser den mänskliga fullkomningen som en individuell fullkomning. Det finns ingen gemensam form som alla skall stöpas i. Människan får utvecklas efter sina förutsättningar – men på ett villkor:

As long as he sincerely and consciously submits to the laws decreed by God, he is free to shape his personal life to whatever form his nature directs him. His duty is to make the best of himself, so that he might honour the life-gift which His Creator has bestowed upon him. . . But the form of his individual life is in no way fixed by a standard.⁴

Islam framställs ofta av apologeterna som ett heltäckande livsmönster. Den har råd och bud för alla situationer i livet. Men här möter vi en annan – och delvis oförenlig – uppfattning. Det finns ingen "standardmuslim". Det finns inget gemensamt ideal för alla, så att man i detalj kunde beskriva hur en muslim skall leva i alla livets situationer. Den islamiska etiken, som av andra beskrivningar

¹ Asad 1978 a 50.

² a a s 50 f.

³ Asad 1976 s 51 (Asad 1975 s 21).

⁴ Asad 1976 s 51 (Asad 1975 s 22).

kunnat verka kasuistisk, förefaller i Asads version snarast vara en situationsdeontologi av existentialistisk typ, men den kan också uppfattas som handlingsteologisk med självförverkligandet som högsta goda.

I fortsättningen ger Asad förklaringen till denna frihet inom islam. Den bottnar i tron på människan:

The basis of this 'Liberalism' in Islam, is to be found in the conception that man's original nature is essentially good. Contrary to the Christian idea that man is born sinful, or the teachings of Hinduism, that he is originally low and impure ... the Islamic teaching contends that man is born pure and – in the sense explained above – potentially perfect.⁵

Asad hänvisar här till sura 95 vers 4, där Gud säger att han skapat människan efter den skönaste bild eller till den skönaste gestalt. Versen vill säga att människan skapats fullkomlig. Men den följs av en vers, som säger att Gud sedan berövat människan denna ursprungliga fullkomlighet. Asad fortsätter också med att citera denna vers för att därefter utreda vad dessa ord om människans uselhet och förfall innebär:

In this verse is expressed the doctrine that man is originally good and pure; and, furthermore, that disbelief in God and lack of good actions may destroy his original perfection. On the other hand, man may retain, or regain, that original, individual perfection if he consciously realises God's Oneness and submits to His laws. Thus, according to Islam, evil is never essential or even original; it is an acquisition of man's later life, and is due to a misuse of the innate, positive qualities with which God has endowed every human being. Those qualities are, as has been said before, different in every individual, but always potentially perfect in themselves; and their full development is possible within the period of man's individual life on earth.⁶

Dessa citat kan tjäna som utgångspunkt för en sammanfattning av människosynen och dess förhållande till etiken i fundamentalistisk apologetik. Den grundläggande förutsättningen är människans godhet. Tawhīdläran ligger i botten på hela framställningen och det är då självklart att hela skapelsen måste vara fullkomlig. Men människans fullkomlighet är begränsad: den är ursprunglig och potentiell. Hon har vid livets början – då hon omedvetet är "muslim" – en fullkomlig godhet i den mening att hon har anlag för att utveckla en verklig godhet under jordelivet. Det finns ingen ond tendens eller läggning hos henne. Det finns inget som drar henne "nedåt". På så sätt kan man säga att hon är god, men eftersom denna godhet endast är potentiell kan det vara riktigare att säga att hon från början varken är god eller ond. God är hon dock i den meningen att hon som Guds skapelse fått en fullkomlig utrustning för ett gott liv.

Hur skall då detta förverkligas? Asad säger att människan kan uppnå fullkomlighet genom att medvetet förverkliga Guds tawhīd och underkasta sig hans bud. Detta innebär att utveckla sina egna, medfödda anlag till högsta möjliga fullkomning. Eftersom alla anlag är olika kommer det också att finnas olika typer av fullkomliga muslimer. Vad betyder då tron på Guds tawhīd och

⁵ Asad 1976 s 51 (Asad 1975 s 22 f).

⁶ a a s 52 (Asad 1975 s 23).

lydnaden för islams bud? Utesluter de inte den frihet, som Asad så entusiastiskt lovprisar? Som svar kan man hänvisa till fundamentalismens syn på buden och deras tillämpning i skilda tider. Det finns grundläggande bud, som alltid gäller. Dessa återfinns i koranen och islams sunna. Men dessa bud anger bara gränser för människans frihet. Inom gränserna skall man handla fritt efter sina egna bedömningar och resurser.

Sannolikt finns det ändå en spänning i texterna mellan de avsnitt som hyllar islam för att den ger råd för varje ögonblick i livet och de som tillskriver människan full frihet att utveckla sina egna anlag – även om det skall ske under respekt för Guds lag. Man måste då hålla i minnet att de texter som tillskriver människan full frihet har en annan bakgrund än de som behandlar islams heltäckande karaktär. När man talar om människans frihet vill man i första hand uttala sig om människans godhet. Människan har sådana anlag och förutsättningar i livet att hon själv kan finna och följa det rätta. Hon behöver inte buden för att finna det rätta – det kan hon göra med sitt eget förnuft. Hon behöver inte buden för att hindras från det onda – av naturen väljer hon lika gärna eller hellre det goda.

Föreligger det då en verklig motsägelse på denna punkt eller kan de olika uppgifterna förenas? Behöver människan buden för att leva rätt eller behöver hon dem inte? Kan inte islams detaljerade bud på alla livsområden låsa människan så att hon inte kan utveckla sin individuella fullkomlighet? Ett svar på detta har anförts ovan: Buden ger vissa yttre gränser, inom vilka människan kan utvecklas fritt. Detta för oss tillbaka till frågan om "Guds gränser". Vi fann tidigare att Mawdudi motiverade dessa genom att hänvisa till människans okunnighet och svaghet.⁷ Men har då dessa egenskaper en sådan betydelse att de kan leda människan i fördärvet? Mawdudi talar också om de drifter och begär som gör att människan sällan eller aldrig kan bedöma en viktig fråga "with the impartiality and objectivity of scientific reason".⁸ Vittnar inte detta i själva verket om en ganska mörk människosyn? Människan tycks ju här vara maktlös mot onda drifter i hennes egen natur.

De fundamentalistiska apologeterna har i sin teckning av människan velat framhäva en rad drag som återfinns i eller följer av deras grundläggande förutsättningar. Tawhīdläran säger att människan måste vara god men också att Gud som skapare är den enda som vet hur skapelsen rätt skall brukas. För att hjälpa människan att leva rätt har han gett henne vissa regler i koranen och islams sunna. Dessa kan inte motiveras med att människan är ond och inte heller med att hon har anlag för att bli det. I stället talar man om de två naturerna, som i sig själva är goda men kan leda till människans fördärv om de utvecklas fel. Lösningen på det ovan ställda problemet ligger alltså i potentialitetstänkandet.

Människan har två naturer, var för sig fullkomliga och outhärliga för hennes liv på jorden. I båda dessa finns bestämda anlag, som skall utvecklas under

⁷ Mawdudi 1976A s 164.

⁸ a a s 162.

livet. Det viktiga är att dessa naturer utvecklas i ett riktigt förhållande till varandra. Om den djuriska naturen utvecklas längre än den mänskliga, så att de djuriska begären dominerar människan, förlorar människan den harmoni och balans mellan naturerna, som utmärker ett gott liv. Då kan begären bli starkare än förnuftet och hindra det att fälla sunda omdömen om gott och ont. Då måste Gud ingripa och reglera människolivet med sina bud så att begären inte driver människan utanför "Guds gränser". Potentialitetstänkandet och läran om de två naturerna innebär alltså att människan kan betecknas som en fullkomlig skapelse och samtidigt förklara hur hon kan bli så ond att Gud måste sätta bestämda gränser som hon inte får överskrida.

Potentialitetstänkandet kan användas för att förklara hur människan kan bli ond, trots att hon är fullkomlig från början. Läran om de två naturerna kan på samma sätt användas för att förklara hur något som i sig själv är fullkomligt kan utvecklas till något ont. Nu innebär inte detta att problemet med människans ondska är löst: Frågan om varför människan kan bli offer för en övermäktig djurisk natur är därmed inte besvarad. Men dessa resonemang är viktiga för att de framhäver islams syn på människan och det onda. Människan har inga anlag för det onda. Det som bringar henne på fall är svaghet och försumlighet. Det onda uppstår genom att hon inte utvecklar sin mänskliga natur i takt med den djuriska. Den djuriska skall utvecklas – askes strider mot tawhīdläran – men den mänskliga måste utvecklas samtidigt, så att förnuftet är herre över begären. Svagheten leder människan till försumlighet på denna punkt, försumligheten leder till okunnighet och okunnighet till orätta handlingar.

Apologeternas människosyn är alltså alltigenom positiv. Människan är fullkomligt god och skall utveckla alla det jordiska livets möjligheter. Denna godhet garanterar henne frihet. Det onda finns hos människan men endast "negativ", som en brist, och endast potentiellt. Det onda innebär att försumma vissa möjligheter. För att hjälpa människan från den olycka som denna försumlighet medför har Gud gett människan vissa regler för livet. Dessa bud legitimeras genom att identifieras med den mänskliga naturens, dvs förnuftets, egna krav på en rätt livsföring. När människan försummar att med förnuftet ta reda på hur man skall leva på rätt sätt, så hjälper Gud henne genom att uppenbara just det som förnuftet annars hade fått utröna.

Detta innebär att islams innehåll fullkomligt kommer att överensstämma med förnuftet och naturen. Med förnuftet därför att islam endast lär vad människan med förnuftet kan komma fram till på egen hand. Med naturen därför att islams levnadsregler exakt motsvarar det som förnuftet – o.n det utvecklas rätt – säger om den mänskliga naturens förhållande till den djuriska. Islams etik beskriver det rätta förhållandet mellan de båda naturerna hos människan. Därför överensstämmer den med människans "rätta" natur. När förnuftet har utvecklats så långt att det blivit medvetet om det rätta sättet att leva har det också uppnått den rätta balansen med den djuriska naturen. Då har människan nämligen insett hur de djuriska dragen skall tyglas och därmed har hon nått fram till den avvägning mellan de båda naturerna som motsvarar hennes natur. Islams förnuftsenslighet och naturenslighet kommer därigenom att flyta samman.

Dessa apologetiska resonemang blir alltmer svåråtkomliga genom att de tenderar till att bli ett "slutet system", dvs ett tankesystem som avvisar alla invändningar genom att hänvisa till något inom systemet. Människans natur definieras med hjälp av islams livsmönster. Det naturliga blir det som överensstämmer med detta. Det förnuftiga blir på samma sätt det som överensstämmer med islams lära, bland annat i fråga om hur den djuriska naturen skall tyglas. Påståenden som strider mot islams lära kan avfärdas som oförnuftiga, och handlingar som inte accepteras av islams etik kan avvisas som onaturliga. Genom att islams lära och livsmönster upphöjs till norm för förnuft och natur blir islams överensstämmelse med förnuftet och naturen en analytisk sanning.

Innebär det att argumenten inte fyller någon funktion? Detta aktualiserar frågan om de apologetiska argumentens uppgift. Asads framställning visar på ett karakteristiskt sätt hur den fundamentalistiska apologetiken avgränsar sig utåt och inåt. Man kan av dessa avgränsningar också dra vissa slutsatser om apologetikens funktion. Asad framhåller direkt att islam är överlägsen kristendomen, hinduismen och buddhismen genom sin ljusare människosyn. Hans framställning är dock inte avsedd för läsare som genom argumenten skall lämna dessa religioner för att övergå till islam. Han framhåller att skriften "Islam at the Crossroad", ur vilken bidraget till "Islam – its meaning and message" är hämtat, skall läsas av muslimer. Han vill med boken få dem att inse islams överlägsenhet över den västerländska livsstilen.⁹ Hans framställning av det kristna livsidealet är så utformad att kristna knappast kan acceptera den. Samtidigt vill Asad tillskriva islam egenskaper som står högt i kurs i Västerlandet, främst tanken på självförverkligande genom utveckling i frihet. Han vill visa att islam själv har allt det som ter sig lockande i den västerländska kulturen. De fundamentalistiska apologeterna vill övertyga muslimerna om att islams människosyn och etik står högre än andra religioners.

Samtidigt markerar de sin särart inom islam indirekt genom att avvisa uppfattningar som kan känneteckna andra tendenser inom islam. De framhåller trohet mot koranen och islams sunna för att avgränsa sig mot modernism. Människans frihet inom de givna gränserna skiljer dem från traditionalismen. Läran om de två naturerna i den ena versionen – yttre och inre natur – implicerar sekularismens orimlighet. Den andra versionen av samma lära gör det möjligt att genomföra fundamentalismens apologetiska "program": Att med hjälp av tankar och resonemang hämtade från västerländsk naturvetenskap bevisa islams överlägsenhet över andra religioner och livsstilar genom att uppvisa dess överensstämmelse med naturen. Genom att denna apologetik kan återföras på islams viktigaste grundtanke, tawhīdläran, har fundamentalismen också visat sin överlägsenhet över andra tolkningar av islams innebörd.

⁹ Asad 1975, tex s 6, 98, 114.

IV. Uppenbarelse och naturlig religion

A. Uppenbarelse och tro

Islam är den naturliga religionen enligt de fundamentalistiska apologeterna i den meningen att den överensstämmer med människans förnuft. Vi har tidigare studerat vad detta innebär: Islam är den medfödda, ursprungliga och universella religionen i mänskligheten. Men vi såg då också att dessa påståenden begränsades på olika sätt. Det finns hos apologeterna texter om förnuftets begränsning, som tycks ifrågasätta människans förmåga att med dess hjälp nå fram till gudskunskap. Dessa avsnitt tycks peka fram emot uppenbarelsen och bereda plats för den.

Vi skall i detta kapitel utgå från uppenbarelsen och lyfta fram texter som ger uppenbarelsen en framskjuten ställning, kanske på bekostnad av förnuftet. Vi skall se vad denna upphöjda ställning innebär och på vilka sätt uppenbarelsen intar en särställning. Dessa frågor har också berörts tidigare – i avsnitt II B 2 om uppenbarelsens fullkomlighet – men här skall tonvikten läggas på texter som ställer uppenbarelsen i relation till förnuftet.

Dessa texter kan tyckas innebära att islam inte i något avseende kan kallas en naturlig religion. Uppenbarelsen tycks inta en så dominerande ställning att människans egna resurser tycks helt betydelselösa i hennes strävan efter gudskunskap. Det förefaller därmed också föreligga en motsägelse i det apologetiska budskapet: Å ena sidan kallas islam den naturliga religionen, å andra sidan bygger allt på uppenbarelsen, som förmedlats till mänskligheten genom profeterna, Guds språkrör.

Detta kapitel vill visa, att de apologetiska författarna själva inte ser någon motsättning mellan dessa två budskap. Utifrån deras syn på världen i sin helhet, på sanning och kunskap kan det inte föreligga någon motsägelse. Men för att förstå det måste man utgå från deras helhetssyn, som givetvis kan vara hämtad från uppenbarelsen. Om också det förnuftiga bestäms av uppenbarelsen, kan det innebära en överensstämmelse mellan uppenbarelsen och förnuftet, som är ofrånkomlig men också begränsad till denna typ av förnuft. Det är detta komplicerade förhållande mellan förnuft och uppenbarelse vi nu skall ta itu med.

1. Uppenbarelsens ledning

Som tidigare framgått kan uppenbarelsens fullkomlighet bevisas med förnuftets hjälp. Därmed har också uppenbarelsens innehåll bevisats implicit. Men uppenbarelsen kan framträda som än mer grundläggande, som tex i trosbekännelsens ord om Gud som den ende guden och Muhammed som hans profet. Det tycks ange en mycket intim relation mellan de båda satserna och kan uppfattas så att vissheten om den ende Gudens existens grundas på Muhammeds budskap. Då är uppenbarelsen grunden för hela tron.

En något mer modifierad uppfattning men med samma grundsyn finner vi i inledningen till Khurshid Ahmads "Islam: Basic Principles and Characteristics" i "Islam—its meaning and message". Han säger där att människan behöver två ting för att leva: materiella resurser och kunskap om principerna för ett riktigt liv. Bådadera får hon av Gud:

The Lord of the Universe has provided for both of these in full measure. To cater for the material needs of man He has provided nature with all kinds of resources, which lie at the disposal of man. To provide for his spiritual, social and cultural needs He raised his prophets from among men and revealed to them the code of life which can guide man's steps to the Right Path. This code of Life is known as Islam, the religion preached by all the prophets of God.¹

Man kan lätt uppfatta en text som denna på ett "dualistiskt" sätt: Det finns två typer av behov som tillfredsställs på två skilda sätt. De materiella behoven kan människan tillfredsställa genom att studera och aktivt förvalta den skapade världen. De andliga behoven tillfredsställs på ett "passivt" sätt genom att människan tar emot budskap från skaparen. Det förefaller här som om hon inte behövde använda sitt förstånd i denna process utan bara kunde lyssna till uppenbarelsens budskap och lyda dess innehåll. Hon varken kan eller behöver använda sitt eget förnuft i sökandet efter gudskunskap. Uppenbarelsen tycks vara något helt annat än det människan själv kan tänka ut, upphöjt över förståndet och oåtkomligt för dess ansträngningar. Det är ett budskap som uppifrån kommer in i människornas värld för att lära dem vad de annars inte skulle kunna veta.

Khurshid Ahmad själv skulle sannolikt inte tolka sin text i denna riktning. Men om man gör en uppdelning mellan materiellt och andligt är det lätt att utveckla denna så att det jordiska blir människans område, där hon har till uppgift att ordna allt till det bästa med förnuftets hjälp. Det andliga blir Guds område, där han suveränt fastställer vad som skall gälla. I islam är denna uppdelning genombruten eftersom religionens bud gäller hela livet. Därför talar Ahmad inte bara om andliga behov utan om "andliga, sociala och kulturella". Men man kan ändå uppfatta dessa bud – som alltså reglerar betydligt mer än det andliga livet – som gudomliga dekret utan förankring i människans eget förnuft.

Det finns också andra författare som utgår från distansen mellan Gud och

¹ Ahmad K 1976 s 27.

människa då de skall bestämma uppenbarelsens betydelse. Vi har tidigare mött Sayyid Qutb, som i den lilla boken "This Religion of Islam" inleder med en betraktelse över människans möjligheter att förstå Guds vägar. Gud har valt att handla på ett visst sätt för att förbättra världen. Vi kan resa invändningar och ställa tvivlande frågor, men gör det utan rätt:

None of God's creation has the right to ask him—may He be exalted!—why He has chosen all this and willed it to be. None of His creation—may He be exalted!—has the right—since he is not a god, has no knowledge nor the possibility of knowledge—to ask concerning the general system of creation, that system whose results are in the nature of every created being.²

Det är en central tanke i islam som här ligger till grund för upphöjelsen av den uppenbarade gudskunskapen. Gud är skapare och människan är skapad. Skulle det skapade kunna ifrågasätta skaparens vilja och avsikter? Nej, det är omöjligt eftersom det skapade aldrig kan uppnå den kunskap som är förutsättning för detta. Människan måste veta sin plats och acceptera Guds vilja även om hon inte förstår den. En sådan tankegång tycks också markera uppenbarelsens särställning. Gud talar och människan måste tacksamt ta emot budskapet för att lyda det, även om det strider mot allt vad hon själv hade väntat och hoppats.

Andra författare understryker uppenbarelsens höga värde genom att prisa framför allt koranen för dess sanning och skönhet. S H Nasr har i boken "Ideals and Realities of Islam" ett kapitel som heter "The Quran—the Word of God, the Source of Knowledge and Action". Nasr beskriver koranen som ett mirakel, dels för dess existens, dels för dess effekt på människor.

How could he (Muhammed) be unlettered and yet announce the Quran, which is the most beautiful of all works in the Arabic language, a book whose eloquence is itself the greatest miracle in Islam.³

Lika märkligt är att koranen fortfarande påverkar de människor som hör dess ord:

The miracle of the Quran lies in its possessing a language which has the efficacy of moving the souls of men now, nearly fourteen hundred years since it was revealed, as much as it did at the beginning of its appearance on earth.⁴

Dessa ord – som har motsvarigheter hos de flesta apologetiska författarna – vittnar om vördnaden för koranen. Koranen är som skrivet dokument upphöjd över allt vad människor kan åstadkomma. Detta uppfattas lätt så att också dess innehåll är höjt över allt vad människan på egen hand skulle kunna komma fram till. Men så behöver det inte tolkas. Låt oss se hur Nasr själv beskriver den kunskap som koranen ger.

Finally as the "Mother of books" the Quran is the prototype of all "books", that is, of all knowledge. From the Islamic point of view, all knowledge is contained in essence in the

² Qutb S s 4.

³ Nasr 1975 s 42.

⁴ a a s 49.

Quran, the knowledge of all orders of reality. ... What the Quran does contain is the principle of all knowledge, including cosmology and the sciences of nature.⁵

Det är alltså ingen tvekan om att koranen tillskrivs en mycket hög ställning. Den är "prototyp" för all kunskap, den innehåller principerna för all kunskap. Den kan också kallas kunskapens källa:

The Quran is the the source of knowledge in Islam not only metaphysically and religiously but even in the domain of particular fields of knowledge ... It has been the guide as well as the *cadre* in which all Muslim intellectual effort has taken place.⁶

De olika uttrycken tycks säga att koranen är ursprung och förebild till den mänskliga kunskapen. Däremot står det inte att koranen innehåller all kunskap.

Muslimers åsikter om koranen har ofta en annan bakgrund än frågan om förnuft och uppenbarelse. Deras yttranden om koranen som den främsta av alla böcker, som kunskapens källa och liknande skall inte uppfattas som ett ställningstagande emot förnuftets förmåga att nå kunskap. De lever i en tradition som tillskriver koranen en rad underbara egenskaper. Bakgrunden till detta är koranens ställning som Guds främsta frälsningsverk. Koranen är frälsningshistoriens höjdpunkt. Gud hade sökt människorna under alla tider genom otaliga profeter, vars budskap åter och åter förvanskades. Slutligen sände han en uppenbarelse som var så enastående i sin kraft och skönhet, att ingen kan fördärva eller motstå den.⁷

Därför ligger det nära till hands för de apologetiska författarna att framställa uppenbarelsen som ett uttryck för Guds kärlek och makt. Abdalati skriver t ex:

Prophethood is an eloquent expression of God's love for His creations and His will to guide them to the right way of belief and behaviour.⁸

Ajjola framhäver koranens undergörande kraft:

The marvellous effect produced by the Holy Qur'an on the minds of those who first came into contact with it, the unparalleled revolution brought about in the world, the upliftment of not one but many nations from the depth of degradation to the height of civilization is, however, not the only characteristic which established its claim to uniqueness.

It possesses two other characteristics equally unique: the wealth of ideas and the beauty of style and these two, combined with the effect it produced, are the three things which raise the Qur'an to an eminence to which no other book has ever aspired and which make an imitation of it impossible.⁹

Det finns alltså många uttalanden hos de apologetiska författarna, som bestyrker deras vördnad för koranen som Guds största underverk. Dessa har i regel en helt annan uppgift än att framhålla uppenbarelsens värde mot förnuftet. Det finns visserligen många texter som säger att koranen inte kan efterliknas och att ingen människa kan frambringa något liknande, men detta innebär i regel att

⁵ a a s 50.

⁶ a a s 50.

⁷ Se tex Brohi 1976 s 81–88.

⁸ Abdalati 1978 s 31.

⁹ Ajjola 1978 A s 103.

koranens form och verkan står över allt vad människor kan åstadkomma. Det är dock uppenbart att fundamentalister framhäver uppenbarelsen på ett sätt som visar deras avståndstagande från modernistiska tankegångar. Det finns också en polemisk bakgrund till synen på uppenbarelsen.

Det kan här finnas anledning att skilja mellan skrifter av olika typer. En bok som Ajjolas "The essence of faith in Islam" är sannolikt avsedd som en propagandabok, kanske främst för behovet inom områden av samma typ som författarens hemland Nigeria. Det kan där finnas skäl att framhäva islams hjärtpunkt genom att lovorda Guds makt och kärlek så som den framträtt i koranen. För en mer medveten diskussion om uppenbarelsens ställning i förhållande till förnuftet får vi vända oss till de apologetiska samlingsverken. Det finns ett bidrag till "The Challenge of Islam" som vi tidigare har studerat i detta sammanhang och det är Hamid Algar's "Islam and the Intellectual Challenge of Modern Civilization". Han framhåller med stort eftertryck att kunskapen härstammar från uppenbarelsen.

Algar tecknar en mörk bild av Västerlandet. Dess höga uppskattning av vetenskapen och förnuftet kommer att upphöra, eftersom den vilar på illusioner och motsägelser. Den västerländska synen på sanning och kunskap närmar sig sin undergång. Den västerländska kulturen kan aldrig utgöra något hot mot islam:

It is therefore absurd to speak of modern civilization, a mere compound of errors, as posing an intellectual challenge to Islam. From a different point of view, however, Islam is not merely disinterested truth, but the active and determined effort to make truth supreme and acknowledged in the world ...¹⁰

Denna sanning måste hämtas från uppenbarelsen. Om sanningen skall bygga på människor kommer den ständigt att förändras. Endast uppenbarelsen ger oss den absoluta sanningen:

Now Islam makes it plain to man that truth is not of his own definition but resides with God, and is, in a sense, external to man. Man's knowledge of truth depends on its bestowal by God and on its own capacity to accept and comprehend what is bestowed. ... The means, whereby knowledge of truth is conferred consist above all of revelation, of which the culminating and most perfect example is the Qur'an entrusted to the Prophet Muhammad.¹¹

Koranen ger oss kriterier för vad som är sant och falskt, den är en våg, med vars hjälp vi kan bestämma sanning och falskhet, den är vår ledning och vårt ljus, som visar människan en upplyst väg genom de skuggor som bildas av våra illusioner och inbillningar.

Genom koranen kan människan nå allt högre grader av kunskap om sanningen, tills hon till slut blir ett med denna. Algar fortsätter:

¹⁰ Algar 1978 s 290 f.

¹¹ a a s 293.

How far is this high degree to which Islam summons man, from the dismal and relativist perspective of the modern world, which systematically closes off to man all access to absolute truth.¹²

Uppenbarelsen kan alltså förse människan med kunskap, men den har ytterligare en funktion: Den är högsta auktoritet när det gäller att avgöra vad som är sant:

Islam not only supplies man, in revelation, with the means for the perception of truth, but it also makes of the same revelation (together with its ancillary, the *Sunnah* – exemplary model – of the Prophet) a supreme source of authority. One of the most striking features of the modern mentality is its rejection of any notion of transcendent authority; the visibly growing anarchy of Western society is merely the externalization of this radical rejection of authority.¹³

Människan måste underkasta sig uppenbarelsens auktoritet som den högsta auktoriteten och den enda garantin för sanningen:

Borrowing a Qur'anic image, we may say that Islam is like a rope led down from heaven. By holding fast to it, man maintains his connection with his Creator and his access to truth. To change or reform the religion would be like letting go of the rope and thus losing access to truth.¹⁴

Med denna bild har Algar sammanfattat islams syn på uppenbarelsen som Guds frälsningsverk och människans enda väg till sanningen. Det är Gud själv som uppenbarar sanningen för människan. Hon kan inte resa en steg till himlen. Gud sänker ned repet och endast den som utnyttjar det kan komma till Gud. Det finns bara ett rep och man kan därför inte gå förbi denna fullkomliga uppenbarelse och komma till Gud på någon annan väg. Inga auktoriteter får ställas vid sidan av koranen och islams sunna, som Algar samtidigt åberopar.

Det finns alltså klara uttalanden i de apologetiska texterna om uppenbarelsens överordnade ställning som auktoritet och sanningsgarant. Vi måste då gå vidare och se om det innebär en motsägelse mot påståenden om islams förnuftsenslighet eller om uppgifterna kan förenas – och i så fall hur.

2. Förnuftets ledning

Islam framhäver kunskapens betydelse för människans möjligheter att förverkliga sin bestämmelse i detta livet och nästa. Denna kunskap får människan genom Guds ledning. "Ledning" är det centrala begreppet i kunskapsprocessen – också hos de fundamentalistiska apologeterna – och det är därför lämpligt att utgå från det om man skall ta ställning till frågan om förnuft och uppenbarelse. Hur får människan ledning? Sker det genom människans aktiva kunskapssökande med förnuftets hjälp eller genom hennes mer passiva lyssnande till Guds budskap i uppenbarelsen? I det föregående har till synes motsägelsefulla upp-

¹² Algar 1978 s 293.

¹³ a a s 293f.

¹⁴ a a s 294.

gifter ställts mot varandra. Förnuftet tillskrivs stundom mycket stora möjligheter, men detta tycks upphävas av att uppenbarelsen vid andra tillfällen ges en upphöjd och auktoritativ ställning. Vilken ledning kan vi egentligen få från förnuftet?

Innebörden i begreppet ledning – eller ”vägledning” som man också kunde kalla det – säger något väsentligt om islams syn på den kunskap som människan behöver. Man kan inte vägleda någon på rätt sätt utan att ha ett bestämt mål. Rätt vägledning innebär att föra någon till det målet. Falsk vägledning är att visa någon en väg som inte leder till målet. Man måste känna till målet för att avgöra om vägledningen är sann eller falsk. Det är alltså inte vägledningen i sig själv som är riktig eller oriktig. Värdet kan heller inte avgöras av ursprunget. Det avgörande är om den leder till rätt mål.

Detta kan förklara hur det å ena sidan kan heta att förnuftet kan leda oss till sann gudskunskap och å den andra att vi behöver uppenbarelsen. Förnuftet kan nämligen också ge oss falsk upplysning. Vår enda möjlighet att kontrollera om ledningen är sann eller falsk är att jämföra med ”facit” i uppenbarelsen. På detta sätt kan förnuftets ledning tillskrivas ett högt värde, eftersom den faktiskt kan visa oss rätt väg, men samtidigt kan denna ledning betraktas som ganska värdelös, eftersom vi inte har någon garanti för att den är rätt. Att den härstammar från förnuftet är inte någon garanti i sig själv.

Denna uppfattning om förnuftets risker och möjligheter framträder hos Hamidullah i hans bok ”Introduction to Islam”. Vi har tidigare studerat hans framställning om olika typer av inspiration. I inledningen till den behandlas människans olika möjligheter att få ledning och inspiration:

God is the creator not only of our bodies, but also of all our faculties – which are diverse and all capable of development. It is He Who has given us the intuition, the moral conscience, and the means we employ to guide us in the right path. The human spirit is capable of both good and evil inspiration. Among the common folk it is possible that good people receive sometimes evil inspirations (temptations) and bad people good inspirations. Inspirations may come from someone other than God also, such as the evil suggestions coming from the Devil. It is the grace of God which enables our reason to distinguish between that which is celestial and worthy of following, and that which is diabolic and fit to be shunned.¹

Hamidullah behandlar därefter lägre former av gudomlig inspiration. De har ett fel: Man kan inte vara säker på innehållet:

Anyhow there remains the possibility of error of judgement or of comprehension on the part of man.²

Det finns bara en ledning som är säker: uppenbarelsen. Det heter:

The highest degree of contact, the surest and most infallible means of communication between man and his Creator is called *wahy* by the Prophet Muhammad. It is not an ordinary inspiration, but a veritable revelation made to man on the part of the Lord, a celestial communication.³

¹ Hamidullah 1974 s 52f.

² a a s 53.

³ a a s 54.

Det framgår av dessa citat att den kunskap som människan kan skaffa sig på egen hand kan vara av olika slag. Vi har tidigare sett att de apologetiska författarna inte gör någon skillnad mellan intersubjektiva och intrasubjektiva kunskapsvägar. Vi har därför valt att kalla allt det människan kan komma fram till av egen kraft för kunskap från förnuftet eller rationell kunskap. Det finns alltså sann kunskap om Guds vilja som kan ha sitt ursprung i förnuftet, men den kan inte ha sin grund där. De kunskaper som härstammar från människan är nämligen osäkra. De kan innehålla falsk ledning och utgöra frestelser till avsteg från den rätt vägen. Människans egen godhet garanterar inte ledningens riktighet. Goda människor kan också inspireras till onda tankar.

Liknande föreställningar möter i inledningen till "The Qur'ān – basic teachings". Vi har tidigare sett att författarna där ger sitt bifall åt olika typer av ledning:

God guides man – in fact the whole creation – in a number of ways. Instinct, intuition, inspiration and prophetic dreams are some of the means. The highest form of guidance has, however been revealed in a much clearer and more categorical way: through the World of God revealed to His prophets.⁴

På ett annat ställe i samma inledning behandlas de olika kunskapsvägarna på samma sätt:

All the means of knowledge available to man (instinct, habit, reason, intuition, experience) and all the sources of guidance he has developed over the ages (philosophy, history, law and science, to name only the major ones among them) are unable to yield unimpeachable knowledge of Reality and the ultimate values to which human behaviour should conform.⁵

Det finns i denna framställning en positiv inställning till dels olika kunskapsvägar, dels olika "mänskliga" vetenskaper, men de ger inte den säkra kunskap som uppenbarelsen ger. Det heter något senare:

All sources of knowledge have a part to play and a positive contribution to make, but they are able to make their true contribution only when they operate within the framework of ultimate Truth as communicated by Divine Revelation.⁶

Gud leder människan på många sätt. Hon kan få ledning genom drömmar, visioner, intuition och inspirerade upplevelser. Allt detta kan leda henne rätt, men det är under en förutsättning: Att dessa kunskaper kan inordnas i det ramverk, som uppenbarelsen tillhandahåller. Förnuftet kan ge oss ledning, men den måste prövas emot uppenbarelsen. Det finns ingen anledning att utan vidare förkasta förnuftets ledning. Gud ger oss många goda och värdefulla tankar genom inspiration och intuition. Skapelsen och livet innehåller många vägvisare som leder oss rätt. Men vi kan inte vara säkra på att de kommer från Gud. Också djävulen kan enligt Hamidullah sätta upp vägvisare, som då alltså leder fel. Varje form av "mänsklig" ledning måste därför kontrolleras. Vårt eget

⁴ Irving 1979B s 28.

⁵ a a s 24.

⁶ a a s 24.

tänkande måste styras och formas av de sanningar som uppenbarelsen förmedlar.

Det finns här något liknande "Guds gränser" som vi stötte på i samband med etiken. Man kan också här se en motsvarighet till den misstro mot människans egna prestationer, som gjorde att Gud måste sätta vissa gränser för friheten på det moraliska området. Det är på samma sätt när det gäller trosläran, som naturligtvis alltid får etiska konsekvenser. Människans egna tankar kan vara inspirerade av en ond makt eller av hennes egna lägre drifter. Gud måste då sätta ut de gränser inom vilka hennes egna tankegångar måste röra sig. Vi möter här ännu en gång den typiskt fundamentalistiska inställningen: Uppenbarelsen måste respekteras obrottsligt men det naturliga får inte förringas eller förnekas. Människan har av naturen stora möjligheter att nå fram till rätt ledning. Hon måste därför ha frihet att utveckla sina egna föreställningar med förnuftets hjälp. Men den friheten får bara utnyttjas inom de gränser som Gud satt i uppenbarelsen. Vill hon gå utanför dem är hon inte längre fri utan bunden i sina lägre drifter. Därför kan man säga att gränserna garanterar hennes frihet, även om de egentligen markerar att uppenbarelsen är överordnad förnuftet.

Människan är också instängd inom naturliga gränser genom att hon är en skapad varelse. Om människan har fel utgångspunkt i sitt tänkande kommer alla hennes tankemödor att leda henne fel:

His investigations, observations and deductions do not necessarily lead him to a realistic understanding of physical and socio-moral phenomena, for he has lost his true sense of perspective and the interrelatedness of different elements of existence. Nor do they yield him an objective analysis within human society, for the observer and deducer is himself a human being, and subject to the limitations which keep ultimate Reality beyond his reach.⁷

Författarna säger att människans egna tankar inte nödvändigtvis leder henne rätt. Det är inte omöjligt men inte heller säkert. Som skapad varelse kan hon inte veta om den ledning förnuftet skänker henne är sann eller falsk. Hon måste ha ett facit, som säger henne om hon räknat rätt och det finner hon i uppenbarelsen. Förnuftet har alltså stora resurser och kan komma fram till sanningen, men bekräftelsen på detta måste sökas utanför det mänskliga tänkandets område. En skapad varelse måste få bekräftelsen från den ende som kan överblicka allt, skaparen själv, och han har givit oss den sanna helhetsbilden i uppenbarelsen.

3. Uppenbarelsen och förnuftets islam

Abdalatis "Islam in Focus" innehåller en sammanfattning av islams tro under rubriken: "The Fundamental Articles of Faith in Islam." Några punkter tar upp förnuftet och dess möjligheter att nå fram till rätt gudskunskap. Det är viktigt att bygga sin tro på en fast övertygelse:

⁷ Irving 1979B s 24.

A Muslim must build his Faith on well-grounded convictions beyond any reasonable doubt and above uncertainty. If he is not certain about his Faith, he is invited by God to search in the open book of Nature, to use his reasoning powers and to reflect on the teachings of the Qur'an. He must search for the indisputable truth until he finds it, and he will certainly find it, if he is capable and serious enough (se, for example, the Qur'an, 2: 170; 43: 22-24).¹

Det viktiga är förnuftets tänkande som skall leda fram till en fast övertygelse. Tänkandet kan hämta material och inspiration från två håll: från naturen och koranen. Detta utvecklas vidare:

To establish Faith on sound grounds, there are various parallel avenues. There is the Spiritual approach which is based mainly on the Qur'an and the Traditions of Muhammad. There is also the rational approach which eventually leads to Faith in the Supreme Being. This is not to say that the Spiritual approach lacks sound rationality. Nor is the rational approach deprived of inspiring spirituality. Both approaches, in fact, complement one another and may well become in a state of lively interaction. Now if a person is equipped with sound rational qualities, he may resort to the rational approach or to the Spiritual approach or to both, and will be confident that his conclusion will be right. But if a person is incapable of profound inquiry or is uncertain of his reasoning powers, he may confine himself to the Spiritual approach and be contented with the knowledge he can derive from the authentic sources of religion. The point is that whether one uses the Spiritual approach or the rational technique or both, one will in the end come to Faith in God. All these avenues are equally important and accepted by Islam, and when properly channelled, lead to the same end, namely Faith in the Supreme Being (Qur'an, 5: 16-17; 12: 109; 18: 30; 56: 80).²

Vi möter några av de drag vi tidigare stött på upprepade gånger: Människan måste tillägna sig trosinnehållet med förnuftet, hon måste förstå och bli övertygad av förnuftiga argument. Den skapade världen spelar en stor roll: I naturen kan människan finna spår av Gud, som kan leda henne till en rätt tro på honom. Men det finns också drag som är nya: Naturen och koranen framställs som två vägar till samma mål i samma text och författaren behandlar dem fortlöpande i relation till varandra. Därvid framträder några karakteristiska tankegångar.

För att få använda den rationella vägen måste man uppfylla vissa krav som saknar motsvarighet på den "andliga" vägen. Man måste vara "capable and serious enough" och "sufficiently equipped with sound rational qualities". Om man inte har dessa egenskaper hänvisas man till den andra vägen. De nödvändiga egenskaperna är dock inte definierade och man frestas misstänka att definitionen är utelämnad för att man skall avgöra tänkandets värde efter resultatet: Om man kommer fram till det "rätta" resultatet är man godkänd som tänkare. Annars är man tvungen att använda den andra vägen.

Detta kan vara innebörden i den "interaction" mellan förnuftet och uppenbarelsern som författaren talar om. Vad innebär den i praktiken? Den kan inte innebära att förnuftet avvisar uppenbarelsern eller delar av den eftersom koranen och islams sunna kallas "authentic sources of religion". Förnuftet kan bara användas för att bekräfta och vidareutveckla uppenbarelsens innehåll. Den

¹ Abdalati 1978 s 21f.

² a a s 22f.

jämvikt som tycks föreligga mellan de två vägarna är alltså rubbad. I samspelet mellan förnuft och uppenbarelse är förnuftet den svagare parten och måste underkasta sig de villkor som uppenbarelsen fastställer.

Ett uttryck för detta får vi i uttrycket "Properly channelled". Förnuftets resurser skall inte utplånas eller försummas, men de måste kanaliseras rätt. De måste styras in i de fåror som uppenbarelsen fastställt. Förnuftet har stora möjligheter men de är indifferent och måste underordnas en högre auktoritet för att bli rätt använda. Man kan tänka fel men man kan aldrig få fel uppgifter från uppenbarelsen. Därför går det vägar från förnuftets väg till uppenbarelsens, inte tvärtom. Den som inte är "allvarlig" eller "sund" i sitt tänkande har förvillats av lägre drifter och måste hänvisas till uppenbarelsen. Tänkandet bedöms efter sitt resultat på samma sätt som ledningen efter sitt mål.

Tanken på kanalisering framhäver också det dynamiska utvecklingsperspektiv, som karakteriserar islams människosyn. Det tar sin utgångspunkt i satsen att alla människor är födda som muslimer:

The true Muslim believes that every person is born "Muslim". This means that the very course of birth takes place in accordance with the Will of God, in realization of His plans and in submission to His Commands. It also means that every person is endowed with spiritual potentialities and intellectual inclinations that can make him a good Muslim, if he has the right access to Islam and is left to develop his innate nature.³

Vi har tidigare konstaterat att denna sats alltid kan bli sann, eftersom villkoren i den sista konditionalsatsen kan definieras så att innehållet blir analytiskt sant. Om en människa inte blir en god muslim har hon mött islam på fel sätt eller hindrats från att utveckla sin medfödda natur. Men här skall vi främst uppmärksamma utvecklingsperspektivet. Människan har andliga förutsättningar att bli en god muslim. Det ligger nedlagt i hennes natur. Men dessa möjligheter måste utvecklas. Alla människor är alltså potentiella muslimer samtidigt som de är sanna muslimer just vid födseln. För att deras medfödda omedvetna islam skall bevaras måste den utvecklas till en medveten islam. Förnuftet kan leda människan till denna "vuxna" islam, men då måste det befinna sig "in a state of islam". Förnuftets underkastelse innebär att det underordnar sig uppenbarelsens auktoritet.

Liknande tankegångar framföres av Nasr i "Islamic Life and Thought":

Islam has always considered the positive aspects of intellect ('*aql*) and man's ability to reach the cardinal doctrine of Islam, that is to say the doctrine of Unity (*tawhīd*), through his '*aql*. In fact, the Quran often describes those who have gone astray from religion as those who cannot 'intellect' (*lā ya'qilūn*). But this is no licence for rationalism and *ad hoc* treatment of the *Shari'ah* as judged by human reason, because man can reach *tawhīd* through his '*aql* only under the condition that this '*aql* is in a wholesome state (*salīm*).⁴

Islam är positivt inställd till förnuftet och människans användning av det. Hon kan själv komma fram till islams grundläggande trossats, men det sker endast om hennes förnuft befinner sig i rätt tillstånd. Nasr kallar detta "salim", sanno-

³ Abdalati 1978 s 18.

⁴ Nasr 1981 s 26.

likt för att göra det mer allmängiltigt än vad man förknippar med ordet "islam". Men innebörden är densamma. Det framgår av Nasrs fortsatta framställning av dess innebörd. Att befinna sig i "salim" innebär att leva enligt shari'a och den kan inte bedömas eller korrigeras utifrån människans förnuft. Uppenbarelsen skall styra förnuftet så att det utvecklas till överensstämmelse med människans natur. Det innebär i praktiken att det utvecklas i uppenbarelsens hägn. Då har människan ett "sunt förnuft" och kan med dess hjälp härleda islams innehåll.

Detta potentialitetstänkande motiverar apologeternas flitiga bruk av ord som uttrycker möjlighet. Det står tex i den förut citerade inledningen till "The Qur'an – basic teachings":

He (man) was endowed with the faculty of reason and intellect to distinguish between right and wrong and to organize his faculties and resources for the achievement of his objectives.⁵

Förnuftet är en förmåga hos människan men sedan hänger det på henne själv om hon använder den på rätt sätt. Alla avfall och förvanskningar, alla falska läror i mänskligheten visar tydligt hur illa denna förmåga har förvaltats. Gud ger oss möjligheterna att skilja på gott och ont med förnuftets hjälp. De givna anlagen är i sig fullkomliga, men de måste användas rätt för att bli till nytta.

Potentialitetstänkandet finns också nedlagt i ordet "kan". Det kan betyda två saker: ha förmåga till och ha möjlighet till. Att människan med förnuftets hjälp *kan* nå fram till islams sanningar kan då betyda dels att hon har denna förmåga, dels att hon har möjligheter till detta. I de apologetiska texterna ingår båda betydelserna i ordet. Människan har förmågan som en möjlighet. Hon har en potentiell förmåga att härleda islams innehåll med förnuftets hjälp. Den förmågan måste användas rätt för att kunna komma till användning. "Användas rätt" kommer i detta sammanhang att definieras utifrån uppenbarelsen. Förnuftet måste stå i samklang med uppenbarelsen, dvs utvecklas inom de gränser den sätter.

De apologetiska författarna varierar detta tema utan att motsäga varandra. Det finns dock skiftande uppfattningar om människans förmåga. Några framhäver hennes stora möjligheter och andra hennes stora svårigheter, men dessa egenskaper kan ju båda vara för handen. Brohi framhåller människans svaghet:

Man, by the flickering light of his feeble powers – which is all that is furnished to him by meagre resources – cannot be expected to discover the way on his own, much less have the *energy* and the *inclination* to follow the way. It is his faith in the revealed truth that has come to him from the Prophets of universal religion that is capable of coming to his rescue in this regard and this is so because the natural reach of his own personality is such that in respect of the essential questions of life it cannot, by itself, find any valid answers.⁶

Strider inte detta mot vad andra har sagt? Nej, inte direkt. Det skulle möjligen vara påståendet att människan inte ens har någon böjelse att följa den rätta vägen. Men Brohi säger inte att människan är ond eller fientligt inställd till

⁵ Irving 1979B s 24.

⁶ Brohi 1976 s 86.

sanningen. Hon har bara så ynkliga resurser för att finna den. Han säger inte heller att hon saknar förmåga att nå fram till svar på de väsentligaste frågorna. Men hon kan inte finna "valid answers", alltså svar med garanterad giltighet. Dem finner hon först genom uppenbarelsen. Uppenbarelsen hjälper oss på två sätt: den gör det lättare att hitta svaren och den garanterar att de är sanna.

Mawdudis framställning i "Towards understanding Islam" har tidigare refererats. Det är möjligt att finna "livskoden" på egen hand men det är svårt:

To formulate a complete and balanced code of life that should conform to God's pleasure merely with the help of human reason, is an extremely difficult task. If a man is equipped with the highest faculties of reason and intellect and he possesses matchless wisdom and experience of many years of deliberation, even then the chances of his formulating right views on life and existence are not very promising. And if, after a lifelong deliberation, he succeeds in that he will still lack in the confidence that he has really discovered the truth and adopted the right path.⁷

Mawdudi räknar med människans möjlighet att nå fram till livskoden med förnuftets hjälp. Men det fordrar livslångt hårt arbete. Gud kunde ha utlämnat människan till detta prov på hennes vishet och förnuft, anser Mawdudi, men han besparade henne en så hård prövning. Av kärlek och välvilja gav han henne i stället kunskap genom uppenbarelsen. Det innebär att människan ställs inför en ny prövning:

Now the test of man's wisdom and intellect lies in this: does he recognize God's Messenger after thoroughly observing his pure and pious life and carefully studying his noble and flawless teachings? The man who possesses right wisdom and sound common sense would verify truth and accept the instructions given by the Messenger of truth. If he denies the Messenger of God and his teachings, his denial would signify that he was devoid of the capacity to find out truth and righteousness.⁸

Uppenbarelsen skall alltså vara en gåva från den kärleksfulle Guden som därmed vill underlätta människans sökande efter sanningen genom att ge den till skänks och därmed också bekräfta vilka "naturliga" svar som är riktiga. Uppenbarelsen framställs därför som Guds främsta kärleksverk till människorna. Men samtidigt som uppenbarelsen befriar människan från ansvaret för "livskodens" riktighet, så berövar den henne också friheten att själv ta ansvar för denna. När uppenbarelsen har gett människan svaret på hennes frågor, så har den också fråntagit henne möjligheten att ge andra svar. Uppenbarelsen blir auktoritet på samma gång som den blir en bekräftelse på det riktiga som förnuftet självt har kommit fram till.

Man ser detta tydligt hos Mawdudi, som först talar allmänt om "reason", "intellect" och "wisdom". Men så snart han för in uppenbarelsen i framställningen måste han förse dessa med inskränkande attribut. Då heter det i stället "right wisdom" och "sound common sense". Han måste på något sätt underkänna och sortera bort det tänkande som inte leder till samma resultat som uppenbarelsen. Det är inte sann utan falsk visdom, det är inte sunt utan osunt

⁷ Mawdudi 1978 C s 27.

⁸ Mawdudi 1978 C s 28.

förnuft. Kriteriet på sanning och sundhet ligger inte i tänkandet självt utan i dess resultat. Den människa som i sitt tänkande kommer till ett annat svar än uppenbarelsens har misslyckats i den nya prövningen: prövningen av förmågan att utveckla förnuftet inom uppenbarelsens gränser.

Andra författare tycks tillskriva förnuftet större möjligheter, men i sak har de samma uppfattning. Om möjligheterna utnyttjas rätt kan bara avgöras genom en yttre auktoritet. Tankegången är densamma hos författare som betraktar uppenbarelsen som en "påminnelse". M N Siddiqi skriver i sitt bidrag till "Islamic Perspectives", "Tawhīd: The Concept and the Process" att grunden för moralens omdömen om rätt och orätt egentligen finns hos människan:

It is man possessed of sound judgment and balanced orientation, who, by the light that God gave man while creating him, recognizes the good and bad. Revelations serve as reminders.⁹

Detta uttalande kan förefalla mycket positivt till förnuftet. Det står att människan på egen hand med hjälp av det förnuft hon fått av skaparen kan skilja mellan gott och ont. Uppenbarelsen är sedan bara en påminnelse. Men var ligger då auktoriteten? När påminnelsen kommer, så avgör den också vad man skulle ha tänkt på egen hand. Ordet påminnelse anger att sanningen redan är given och människans tänkande inte är så fritt att hon kan komma till vilket resultat som helst. Om hon tänker rätt, så kommer hon sedan att känna igen sina tankar i uppenbarelsen. Kan hon också tänka fel? Ja, det framgår av att Siddiqi garderar sig genom att skriva "sound judgment" och "balanced orientation". Han har infört vissa krav på förnuftet och deras innebörd är inte angiven. Det är resultatet som avgör: Om man känner igen sina tankar i uppenbarelsen, så att den endast blir en påminnelse, då har man ett "sunt" omdöme. Ett "sunt" tänkande kan aldrig komma i strid med uppenbarelsen.

Vi har i flera olika sammanhang stött på islams vida förnuftsbegrepp. Till förnuftet räknas långt mer än vad man i västerländsk filosofi i allmänhet räknar dit. Drömmar och intuitiva upplevelser är lika värdefulla som sinnesförnimmelser och logiska slutsatser. Vi har tidigare sett att detta hänger samman med det teocentriska kunskapsbegreppet. Det är Gud som garanterar kunskapen, och denna måttstock, med vilken vi kan avgöra värdet av alla påståenden, finns nedlagd i uppenbarelsen. Den är kontrollinstans mot alla satser som skall beskriva Guds vilja och det rätta sättet att leva. Det är därför likgiltigt om ett påstående härstammar från en dröm eller en sinnesförnimmelse. Det är inte ursprunget utan innehållet som avgör dess värde. Vi måste kontrollera det mot uppenbarelsen för att se vad det är värt.

Förnuftet kan alltså finna ledning på alla livets områden. Människans eget tänkande leder henne också rätt – under förutsättning att det är utvecklat till ett förnuft i "islam" under uppenbarelsen. Då har människan ett "sunt omdöme" och kommer med förnuftet till samma resultat som uppenbarelsen.

Dessa tankar har en klart fundamentalistisk prägel. Uppenbarelsen försvaras

⁹ Siddiqi 1979 s 23.

mot modernismen och förnuftet mot traditionalismen. Men de får inte bara förstås negativt, som ett konstruerat försvar mot meningsmotståndare. De har sin bakgrund i gudsbilden och utgör en konsekvens av tawhīdläran. De fram-springer ur en teocentrisk kunskapsteori som utgår från ett av de nittionio gudsnamnen: Gud är Sanningen (Al-Haqq). Isma'il al-Faruqi diskuterar detta i ett bidrag till *Islam and Contemporary Society*, kallat "Islam as Culture and Civilization". Han utgår från muslimernas stora intresse och vördnad för kunskap genom tiderna och fortsätter:

Behind this triumphalism in knowledge on the part of the Muslims stands the religious experience of Islam wherein God is recognized as the Truth, and hence, as He with whom the truth can never be contradictory. The will of God can be misunderstood, but never permanently, because examination can only corroborate the truth. Reason can equally err, but only to be corrected by more, deeper, reasoning. This equivalence extends to revelation, giving it firm foundation in knowledge.¹⁰

Det är sannolikt att al-Faruqi är förtrogen med västerländsk kunskapsteori. Dels är han verksam i USA, dels använder han ett språk som antyder kännedom om diskussioner i Väst. Det gäller i citatet ovan främst termen "corroborate" som använts för att beskriva stärkandet av en teoris sannolikhet i anglosachsisk vetenskapsteori. Al-Faruqi måste då vara medveten om att hans åsikter ligger mycket långt från de västerländska. Han tycks presentera en fullkomlig motpol till denna, kanske för att göra läsarna uppmärksamma på hur djupt skillnaderna ligger. Frågan är inte, tycks han vilja säga, vad som är sanning utan vad sanning är. För honom är svaret givet: Sanningen är Gud själv. Sanning är inte en relation mellan språk och verklighet, det är inte en egenskap som påstående kan ha eller sakna. Sanningen är identisk med allt existerandes ursprung och därför kan inget inom den skapade världen komma i strid med sanningen. Sanningen finns i skapelsen och kan utforskas med förnuftet. Förnuftet kan visserligen ta miste, men aldrig varaktigt. Ett "djupare" tänkande kommer att avslöja misstagen. Här ser vi också drag av utvecklingstänkande: Om förnuftet talar emot Gud (= Sanningen) kommer det i framtiden att få revidera sina åsikter. Det är en tidsfråga innan den fulla överensstämmelsen är uppnådd. Eftersom Gud är sanningen kan inget förnuftigt tala emot honom.

Sanningen kan alltså inte grundas på förnuftet enbart, eftersom det kan ta miste. Vad kan vi då lita på? Gud är sanningen enligt al-Faruqi, men honom känner vi inte. Som skapade varelser kan vi inte lära känna honom direkt. Al-Faruqi hänvisar visserligen till naturen och förnuftet, men det är ingen tvekan om att han ytterst också faller tillbaka på uppenbarelsen. Den sist citerade meningens ovan tycks dock antyda att också uppenbarelsens giltighet kan grundas på förnuftet, men eftersom förnuftet kan ta fel och inte får säga emot Gud är det tveksamt om man kan lita på förnuftet utan att kontrollera dess åsikt mot uppenbarelsen.

Detta intryck förstärks då man läser vad al-Faruqi skriver något tidigare i samma uppsats om islams vädjan till människans förnuft:

¹⁰ Al-Faruqi 1982 s 151.

There is no church and no church magisterium to tell him what to believe, what to take as true and false. The venerated traditions of the ancestors have no value unless they are true to fact. Repeatedly, Islam made its appeal to his reason; it invited him to take full use of his critical faculties. It has sought to keep him free from dogmatism, superstition, from every form of irrationalism. It never asked him to acknowledge as true that which contradicts reason, that which overwhelms his cognitive faculties like an immense, incomprehensible stumbling block. Whatever he wishes to regard as true, whatever argument he wishes to accept as rational and convincing, is his own decision. However, the Qur'an declared him and his faculties responsible for the outcome.¹¹

Angreppen på traditioner behöver inte bara vara riktade mot en "kyrka". De kan också gälla islams traditionalister som på detta sätt jämförs med kristendomens "förmyndarskap" över den enskildes tänkande – allt enligt al-Faruqi. Men förnuftet får inte användas självsvåldigt. Människan skall visserligen tänka fritt och själv ta ställning. Hon skall efter förnuftigt övervägande välja den uppfattning som hon finner rimligast. Men hon får en dag stå till svars för resultatet. Det står i koranen.

B. Uppenbarelse och moral

Islams livsmönster ligger enligt de fundamentalistiska apologeterna helt i linje med människans egen natur. Frågan blir då: Vilken roll spelar uppenbarelsen i detta sammanhang? Har den någon uppgift och betydelse? Vilket förhållande råder mellan uppenbarelsen och naturen? Ger uppenbarelsen något som inte redan finns i naturen själv – och vad är det i så fall? Den kunskap som människan behöver för att kunna leva rätt kallas som vi sett ledning. Frågan kan därför formuleras på följande sätt: Ger uppenbarelsen någon ny ledning eller finns all den ledning vi behöver för ett riktigt liv i naturen? Vi skall först undersöka vad författarna säger om uppenbarelsens ledning på detta området för att därefter se vilken ledning naturen kan ge oss. Slutligen skall de båda ställas emot varandra.

Det har redan tidigare vid upprepade tillfällen framgått, att frågan om förnuftet och naturen går i varandra. På samma sätt kommer islams teoretiska innehåll som lära att interferera med dess praktiska innehåll som livsmönster, eftersom läran till stor del utgörs av ett livsmönster eller grunderna för detta. Det finns vissa frågor som är rent teoretiska, såsom de tre "trosartiklarna" vi behandlade i samband med troslärans rationella grund (s 110–129). Men de har alla etiska implikationer. Läran om Guds existens innefattar tron på ett ansvar inför en högre makt, läran om uppenbarelsens fullkomlighet säger oss att vi är bundna av dess bud och läran om livet efter döden innehåller tanken på ofrånkomliga konsekvenser av vårt handlande – också för vårt eget eviga öde.

Redan i förra kapitlet har vi alltså varit inne på frågan om etikens ursprung och grund. Det gällde då om förnuftet på egen hand kunde skaffa sig kunskap

¹¹ Al-Faruqi 1982 s 150.

om rätt och orätt eller om uppenbarelsen måste ge oss denna. I detta kapitel skall uppenbarelsen ställas mot naturen. De texter som skall återge de apologetiska författarnas syn på uppenbarelsens ledning kommer därför att vara besläktade med dem som skulle fylla samma funktion i förra kapitlet. Men i detta kapitel har de en annan tendens: De ställer uppenbarelsens kunskap emot den ledning vi kan finna i naturen.

1. Uppenbarelsens ledning

Det finns åtskilliga texter hos de apologetiska författarna, som framhäver att uppenbarelsen är vår enda säkra källa till kunskap om gott och ont. Som man kan vänta av titeln på Mawdudis "Ethical viewpoint of Islam" intar frågan där en central plats. Författaren skriver:

This being man's real position in the world, it logically follows that he is not the master—but the agent and the deputy. His power and authority are bound to be limited. Sovereignty belongs to God alone; man is his vicegerent and the only moral course open to him is to fulfil the task which the Sovereign has assigned to him. He is not totally free to determine his own behaviour, the standards of right and wrong must be taken from the Sovereign. . . . The code of conduct is not to be formulated by man, he has to take it from God and follow it. Creator is the law-giver; man has to act within that framework which the Sovereign has laid for him. Once this position is accepted and the nature of all God-man relationship is clearly understood all ethical questions which have been agitating the minds of philosophers from time immemorial find appropriate solutions. These solutions are clear, precise and definite. And they are based on reality. They are universal and eternal.¹

Det finns en dubbelhet i denna text. Å ena sidan framhävs starkt människans beroende av Guds ledning. Människan tycks inte ha någon förmåga att själv välja mellan gott och ont. Det finns inget som säger att ont och gott följer av människans egen natur, så att hon där skulle kunna finna ledning till ett rätt liv. Människan skall hämta alla etiska omdömen från skaparen. Som en suverän härskare fastställer han ensam vad som är rätt — människans uppgift är bara att lyda. Å andra sidan framställs också dessa bud som svaret på alla mänsklighe- tens frågor och dessa svar är "klara, exakta och definitiva". De är grundade på verkligheten. Här tycks finnas en anknytning till skapelsens inneboende egen- skaper, som helt saknades i den första delen av citatet.

Denna dubbelhet har motsvarighet på andra stället hos Mawdudi. I bokens sista del, som delvis upprepar innehållet i den första, heter det:

The correct course of life for man is to live in complete obedience to Him. It is not for man to determine the mode of worship and obedience; it is for God to decide this. God being his Master, has raised from time to time Prophets for the guidance of humanity and has revealed His books through them. It is the duty of man to take the code of life from these sources of Divine Guidance. . . . In this life all efforts of man should be

¹ Mawdudi 1967 s 26f.

centered on the object of soliciting the Pleasure and Blessings of God in the Hereafter. During this test every person is responsible for all his beliefs and actions.²

Något senare framskyntar också en motivering till att människan skall följa de uppenbarade buden. Man kan av ovanstående citat få uppfattningen att Gud uppenbarat sina regler enbart för att pröva människans pålitlighet. Den typen av regler kan ju mycket väl gå rakt emot naturen för att ge verkligt utslag som lydnadsprov. Men Mawdudi menar också att Guds regler är bättre för att de vilar på en stadigare grund:

While providing a moral standard, Islam also furnishes us with means of determining good and evil conduct. It does not base our knowledge of vice and virtue on mere intellect, desire, intuition, or experience derived through the sense organs, which constantly undergo shifts and modifications and alterations and do not provide definite, categorical and unchanging standards of morality. It provides us a definite source, the Divine Revelation, as embodied in the Book of God and the Sunnah (way of life) of the Holy Prophet (peace be upon him). This source prescribes a standard of moral conduct that is permanent and universal and holds good in every age and under all circumstances.³

Mawdudi menar alltså att de uppenbarade buden är bättre, eftersom de vilar på en fast grund och aldrig förändras. Vi känner här igen ett typiskt fundamentalistiskt drag: det är den oföränderliga uppenbarelsen, bestående av koran och sunna, som skall ligga till grund för etiken. På den har man sedan frihet att bygga vidare med förnuftets hjälp. Men som grund duger inte de mänskliga kunskapsvägarna. Mawdudi gör en tämligen heterogen sammanställning genom att nämna "desire" bland de annars accepterade intellektet, intuitionen och sinneserfarenheterna. Troligen vill han att "desire" skall uppfattas som "begär". Det visar hur mänskliga drifter kan spela in när vi använder våra egna kunskapsvägar. Svagheter i vår natur gör att moralen måste vila på uppenbarelsen.

Mawdudi har utförligare behandlat sambandet mellan uppenbarad och "filosofisk" etik i ett annat sammanhang. Under rubriken "Source of Moral Values" skriver han:

Islam does not reject altogether those sources to which the philosophers turn but merely incorporates them at their proper place in its comprehensive system. What it really rejects is that any one or all of them put together (devoid of Divine Guidance) can be taken as the final and absolute source of knowledge. The knowledge of good and evil provided to us by Divine Guidance constitutes the real knowledge; while empirical knowledge derived from the observation of laws of life and conditions of existence, rational knowledge, and intuitive knowledge, all are its collaborators and aids. What Divine Guidance states to be good receives confirmation from the experience of humanity. The laws of life bear equal testimony to its being good and man's reason as well as intuition lead him to the same conclusion. It is thus the Divine Guidance, and not these sources of knowledge, which forms the criterion of truth.⁴

² Mawdudi 1967 s 46.

³ a s 47.

⁴ Mawdudi 1967 s 28f.

Vi känner igen tanken på att uppenbarelsen bekräftar vad förnuft och intuition själva kan komma fram till. Samtidigt framträder tydligt att uppenbarelsen är överordnad och avgör vad som är gott. Mänsklig erfarenhet kan sedan bekräfta detta. Det är där förnuftet har sin rätta plats, som medhjälpare. Det skall stödja redan fastställda sanningar. Det som är nytt här är att Mawdudi också talar om "livets lagar" och tar ställning till deras värde som etikens källa. Men dessa lagar har inget självständigt värde. De bär vittnesbörd om att den uppenbarade ledningen är god, men de är själva inte tillräckligt underlag för kunskap om gott och ont. Med detta har Mawdudi sagt att en riktig ledning inte kan härledas ur naturen utan gudomlig hjälp. Däremot kan den gudomliga ledningen bekräftas av naturen.

Att uppenbarelsen är moralens grund omvittnas också av andra författare. Suzanne Haneef, som uppenbarligen vänder sig till en läsekrets utanför muslimernas skara, återför detta förhållande på guds bilden:

The principles governing morals and behavior in Islam can be stated as follows. First, everything is permissible except what the Law-Giver, God himself, has clearly prohibited either in the Qur'an or in the Prophet's *Sunnah*, which is a practical interpretation of the Qur'an. No human being can claim or is entitled to the authority to make something permissible or prohibited, for this authority belongs to God alone. Accordingly, attempting to make something prohibited which is permissible, and vice-versa, is tantamount to *shirk*, that is, ascribing divinity to something other than God because the authority and the right to legislate morals and behavior belongs to God alone.⁵

Haneefs inställning till etik på naturens grund blir definitiv genom att hon förknippar Guds lagstiftning med uppenbarelsen. Tawhīd-läran innebär att det bara kan finnas en lagstiftare och att det skulle vara "shirk" att försöka ändra denna lag. Muslimer av alla "tendenser" skulle instämma i detta. Men var finner man denna lag? Modernister och fundamentalister skulle båda hävda att denna lag finns i naturen, eftersom Gud måste säga detsamma i sin uppenbarelse och i sin skapelse. Modernisten kunde hävda att dessa båda var jämställda på så sätt att de kunde användas för att tolka varandra. Naturen säger oss att man och kvinna är jämlika, och koranens ord om månggifte måste tolkas så att man inte får ha mer än en hustru. En fundamentalist kan inte tänka sig att ifrågasätta uppenbarelsen men hävdar samtidigt att naturen bekräftar dess etiska regler. Haneef ger också något senare i boken denna förnuftiga motivering för buden, men i den citerade texten visar hon tydligt vilken överordnad ställning uppenbarelsen har. Att ifrågasätta dess etiska normer blir därför shirk.

Hamidullah behandlar denna fråga i samband med predestinationen. Han konstaterar först att människan var den enda varelse i skapelsen, som accepterade Guds erbjudande att bli straffad och belönad för handlingar som Gud har förutbestämt. Människan litade så på Guds gränslösa barmhärtighet att hon tog på sig ansvaret för dessa handlingar. Eftersom islam skiljer så radikalt på Guds predestination och människans skyldigheter är det ingen svårighet att acceptera båda läroren, fastslår Hamidullah. Läran om Guds förutbestämmande är viktig också på ett annat sätt:

⁵ Haneef 1979 s 84.

Predetermination in Islam has also another significance, not less important, namely, it is God Who alone attributes to a human act the quality of good or evil; it is God Who is the source of all law.

It is the the Divine prescriptions which are to be observed in all our behaviour; and which he communicates to us through his chosen messengers.⁶

Hamidullah knyter alltså uppenbarelsens betydelse för etiken till Guds allmakt och förutbestämmelsen. Det är inte bara Gud som bestämmer vilka handlingar en människa skall utföra i livet. Det är också han som avgör vilka handlingar som skall kallas goda och onda. Som en skapad varelse kan människan inte veta hur hon skall handla. Därför måste hon underkasta sig gudomliga föreskrifter i alla situationer. Människan är alltså helt hänvisad till uppenbarelsen för att skilja på gott och ont. Detta markeras ytterligare genom att själva begreppen grundas på ett gudomligt dekret. Människan kan inte skilja goda handlingar från onda eftersom skillnaden mellan dem inte ligger i handlingarna utan i ett gudomligt beslut. En handling får sitt värde genom Guds omdöme, inte genom sina egenskaper.

Detta resonemang för tankarna till den västerländska diskussionen – framför allt under medeltiden – om perseitas och perdeitas boni. Hamidullah tycks alltså med sitt yttrande ansluta sig till det senare. Men man får vara försiktig så att man inte överför västerländska tankegångar till islam. Det typiska för islams tawhīd-teologi är nämligen att man inte kan se någon motsättning mellan Guds uppenbarade och hans i skapelsen framträdande vilja. Det som Gud kallar gott har samtidigt sådana egenskaper att det är gott i sig själv. Hamidullah har sannolikt inte avsett att ta ställning i den teologiska stridsfrågan utan vill med sina ord ytterligare inskräpa Guds suveräna rätt att diktera etikens villkor. Det är för honom en aspekt av Guds allmakt och förutbestämmande. Eftersom allt gott ytterst härstammar från Gud måste också kunskapen om gott och ont härstamma från honom.

Det finns alltså hos de fundamentalistiska apologeterna klara uttryck för åsikten att etiken måste grundas på uppenbarelsen. Det är därifrån man måste få ledning till ett rätt liv. Men samtidigt hävdar de att denna etik stämmer med naturen. Kan man då inte få sin ledning därifrån? Vi har redan mött en tveksam inställning på denna punkt. Men hur kan detta komma sig om det nu skall stämma att etiken stämmer med naturen? För att få svar på det måste vi gå över till frågan om naturens ledning för att se i vilken mån den kan föra oss fram till ett liv enligt Guds vilja.

2. Naturens ledning

Människans naturliga godhet framhävs ofta i den apologetiska litteraturen. Här har man en tacksam angreppspunkt i polemiken mot kristendomen. Många västerländska tänkare har, påverkade av humanistiska idéer, anklagat kristen-

⁶ Hamidullah 1974 s 48.

domen för en mörk människosyn. Islams apologeter knyter an till detta tema och fördömer kristendomens lära om arvsynden. Det är orimligt och orättvist att synden skulle kunna gå i arv och söner skulle få sona vad fäderna gjort. Detta framhålls tex av Muhammad Asad i hans bidrag till "Islam – its meaning and message" och han påtalar samtidigt vilket skadligt inflytande denna lära har på människan:

According to the Christian dogma, mankind stumbles under a hereditary sin committed by Adam and Eve . . . Even if this dogma is not—and never was—obeyed in practice, the very existence of such a teaching tends to produce a permanent feeling of bad conscience in the religiously inclined man.¹

Abdalati behandlar människans godhet under rubriken "The Concept of Freedom". Det strider mot läran om människans fria vilja att tillskriva henne en syndighet, som inskränker hennes möjligheter att välja det goda. Människan är av naturen fri och ren:

The Islamic concept of freedom applies to all voluntary activities of man in all walks of life. As already stated, every man is born free on the fitrah or in a pure state of nature. This means that man is born free from subjugation, sin, inherited inferiority and ancestral hinderance. His right of freedom is sacred as long as he does not deliberately violate the Law of God or desecrate the rights of others.²

För Abdalati hänger detta samman med läran om människans ursprungliga islam. Eftersom alla är födda muslimer måste de också vara rena vid födelsen:

The idea of Original Sin or hereditary criminality has no room in the teachings of Islam. Man, according to the Qur'an (30: 30) and to the Prophet, is born in a natural state of purity or fitrah, that is Islam or submission to the will and law of God. Whatever becomes of man after birth is the result of external influence and intruding factors.³

Att människan är född muslim och att hon har fri vilja – två centrala inslag i islams människosyn – bestyrker alltså båda att människan är god av naturen.

Människans naturliga godhet är en konsekvens av tawhīd-läran. En annan sådan konsekvens är synen på skapelsen som en "Guds läsebok". Guds verk ligger ofördärvat framför våra ögon och kan bära vittnesbörd om skaparens storhet och vilja. Abdalati skriver:

Nature and the world are the field of exploration and the object of enjoyment for the Muslim. He must utilize their elements and ponder their marvels, read them as signs of God's greatness and preserve their beauty, explore their wonders and discover their secrets.⁴

Guds fullkomlighet finns nedlagd i skapelsen och eftersom denna inte är fördärvad kan den återspegla Guds vishet och storhet:

All these Qur'anic verses (25: 2, 54: 49, 67: 34, 30: 48) make it obvious that every existing being is based on a wisdom which is in perfect harmony with the purpose of creation; and that the will from which all creation first proceeds, and by which it is then

¹ Asad 1976 s 52f.

² Abdalati 1978 s 37.

³ a a s 35.

⁴ Abdalati 1978 s 45f.

continually sustained and directed, makes every existing being harmonious with and universally advantageous to all creation.⁵

Det finns alltså en bevarad fullkomlighet i skapelsen, som bär vittne om skaparens fullkomlighet. Det är på så sätt naturen kan ge oss ledning. Detta påstående kan ges en mycket allmän innebörd: Naturen säger oss att det finns en vis skapare som vill ge allt skapat möjlighet att existera och utvecklas i fullkomlig harmoni. Naturen säger oss att skaparen är vis och god, eftersom han inrättat allt så ändamålsenligt. Begreppet naturens ledning kan emellertid också ges en snävare innebörd. Det avser då i första hand människans liv och den ledning hon kan få från sin egen natur till ett liv enligt Guds vilja.

Av läran om människans fullkomlighet och naturen som ett uttryck för Guds vilja följer, att man skall kunna hämta ledning till ett gott liv ur kunskaper om människans natur. Gud har inte skapat människan på en slump och inget av det han har skapat är vanställt genom något fördärv eller syndafall. Vad som i Västerlandet kallas det naturalistiska misstaget är i islams teologi en giltig logisk slutledning – vilket dock inte innebär att man alltid gör eller följer den. Men som vi tidigare sett finns det ingen principiell skillnad mellan är och bör. Om människan har en viss egenskap, som t ex sexuella behov, så bör hon också acceptera sin läggning och leva så att hennes behov tillfredsställs.

Detta tycks vara en enkel och logisk princip: Gud vill att människan skall vara som hon är och därför skall människan leva som hon gör. Gud har i hennes natur nedlagt anvisningar om hur människan bör leva och därför skall hon bara leva och handla i enlighet med sin natur, dvs så som hon spontant lever och handlar. En sådan naturlig etik skulle innebära att allt är bra som det är och att det enda krav man skulle kunna ställa på människan var att hon skulle handla. Vad hon än gör är det rätt, eftersom det är hennes eget handlande. Människans natur blir då deskriptivt bestämd och det normativa innehållet följer automatiskt det deskriptiva.

I stället har de fundamentalistiska apologeterna en klart utformad och normativt bestämd syn på den mänskliga naturen. Det finns en mänsklig natur och ur den kan det rätta sättet att leva som människa härledas. Det är människans uppgift att leva i enlighet med denna normativt fastställda natur och det innebär bestämda krav på hennes handlande. Detta måste innebära att människan kan handla "onaturligt", alltså mot sin egen natur. Därav följer också att människans handlande inte okritiskt kan läggas till grund för det ideala livsmönstret eller med andra ord att naturen inte ger oss tillförlitlig ledning. Vissa handlingar är naturliga och goda, andra är – enligt islams apologeter – onaturliga och därför mindre goda. Eftersom det finns olika kategorier av handlingar behöver de inte uppfattas som onda,⁶ men konsekvensen blir densamma: Det spontana handlandet är inte utan vidare gott. Det finns ett ideal för människan som inte restlöst kan återföras på ett empiriskt studium av hennes beteende. Naturens ledning är ifrågasatt.

⁵ Qutb S 1976 s 120.

⁶ De olika grupperna av handlingar behandlas t ex av Mawdudi i Mawdudi 1975 s 19f.

Bakgrunden till detta har vi tidigare studerat: människans försumlighet och hennes dubbla natur. Det finns krafter i människan som drar nedåt, som hindrar henne från ett liv enligt naturen och som därför fördunklar den bild av Guds vilja med människan, som hennes liv annars skulle uppvisa. Det finns – som vi sett – två naturer i människan. Båda är goda, men de kan stå i fel relation till varandra. Den mänskliga måste styra den djuriska, annars är människan som ett djur. S H Nasr kan därför säga att människan förnekar sin natur genom att följa sina böjelser:

As long as man follows his passions and inclinations completely he differs little from the animals except that they are innocent and true to their nature while man is not. It is only when man exerts his spiritual will through ascetism against his animal inclinations that he realizes his higher nature. Even the sensual enjoyments become heightened through denial. The full satisfaction of the senses dulls them.⁷

Det finns alltså i de naturliga drifterna något skadligt, som måste motarbetas. Det gäller främst den djuriska naturen. Sexualdriften kan få skadliga följder om den tillfredsställs utan begränsningar. Då utvecklas de sämsta sidorna hos människan. Mawdudi skriver i sitt kapitel om de naturlagar, som utgör bakgrunden till islams syn på kvinnan:

Sexual lust is an anti-social urge which tends to produce selfishness, egoism and anarchy. It lacks stability and sense of responsibility and urges man to temporary pleasure only. It is, therefore, no easy job to subdue it and press it into the service of community life ...⁸

Människan inser inte omedelbart vad som är djuriska och vad som är mänskliga drifter, så att hon kan hålla tillbaka de djuriska och utveckla de mänskliga. Kunskapen om de djuriska drifterna gör henne emellertid medveten om att naturen inte är en enkel lärobok i etik. Det naturliga är inte utan vidare rätt, för naturen har två sidor: Det mänskliga i hennes natur skall utvecklas men det djuriska skall tyglas för att inte ge upphov till en rad förkastliga egenskaper. Naturen ger inte en av alla iakttagbar ledning. Det naturliga är inte utan vidare gott.

I sin framställning om "Guds gränser" redovisar Mawdudi en ännu mörkare syn på människan. Han motiverar de fasta gränserna i den på koran och sunna grundade lagstiftningen med människans svaghet. Det heter om människan:

His judgements are usually one-sided and he is swayed by emotions and desires to such an extent that rarely, if ever, can he judge important matters with the impartiality and objectivity of scientific reason. Quite often he rejects the plea of reason simply because it conflicts with his passions and desires.⁹

Det framgår av detta att Mawdudi ser så många svagheter i den mänskliga naturen, att människan knappast kan få en tillförlitlig ledning genom den. Människan är fylld av "passions and desires" och dessa leder henne vilse i livet. Det visar att människan av naturen är utrustad med så stora svagheter, att det

⁷ Nasr 1975 s 115.

⁸ Mawdudi 1976 C s 93.

⁹ Mawdudi 1976 A s 162.

skulle vara farligt att bygga etiken på människans natur. Det finns tendenser i naturen som leder människan bort från Gud.

Mawdudi kan därför inte tillerkänna människan förmågan att på egen hand skilja mellan gott och ont utan stora reservationer. I "Ethical viewpoint of Islam" tar han upp frågan om människans möjlighet att med egna krafter nå fram till kunskaper om gott och ont. För att det skall vara möjligt måste två krav uppfyllas:

To arrive at true knowledge by means of human experience alone it is essential that full data and complete information should be available at one place and the some omniscient and perfectly balanced mind should deduce conclusions therefrom. But neither of these two pre-requisites can be fulfilled.¹⁰

Människan kan med förnuftets och intuitionens hjälp till en viss grad skilja på gott och ont, men det är inte tillräckligt. Mawdudi skriver om förnuftet och intuitionen:

But neither of them is sufficient by itself to be taken as an authoritative and reliable source of knowledge of moral ... It may give us knowledge but not wisdom. Our information will remain imperfect, biased, limited to certain fields, distorted, and disbalanced and even contradictory. The variety of interpretations would be bewildering. A commonly agreed and universally accepted standard will continue to elude our grip.¹¹

Vi ser här samma mönster som i fråga om förnuftets förmåga att på egen hand härleda troslärans innehåll. Man kan komma rätt men det är svårt och osäkert. Även om man kommer på det rätta vet man inte säkert. När olika uppgifter står emot varandra vet man inte vilken som är riktig, men man förstår att bara en kan vara det. Denna osäkerhet och förvirring beror på människans svaghet. Hon har en tendens att förvränga sanningen och ge den en för henne själv gynnsam utformning. Människan är inte ond men svag. Det är därför man skall undvika att bygga sin etik på naturen.

Svagheten leder till försumlighet. Det finns inte något "positivt" ont utan bara "brister". Det är så SH Nasr motiverar uppenbarelsen. Vi kan se tecken på att naturen inte är tillräcklig som grund för etiken och det blir uppenbart att naturens ledning måste kompletteras. Nasr skriver:

Man needs revelation because although a theomorphic being he is by nature negligent and forgetful; he is by nature imperfect ... Man cannot uplift himself spiritually. He must be awakened from the dream of negligence by one who is already awake.¹²

Människan är skapad till Guds avbild, men det är en möjlighet som hon själv försummar. Det onda består alltså i bristen att inte utvecklas så som Gud hade avsett:

¹⁰ Mawdudi 1967 s 17.

¹¹ a s 19.

¹² Nasr 1975 s 22.

He (man) has in himself the possibility of being God-like but he is always in the state of neglecting this possibility. That is why the cardinal sin in Islam is forgetfulness. It is negligence (ghaflah) of what we really are.¹³

Nasr kallar alltså människans situation "a state of neglecting". Det kan man uppfatta som motsatsen till det rätta tillståndet, a state of Islam. Människan är försumlig av naturen och underlåter på sätt att utveckla sin rätta natur, som muslim. Försumlighet är visserligen inte direkt en ond egenskap men den innebär ändå att en god egenskap saknas. Denna brist på godhet präglar enligt Nasrs framställning hennes natur och vi har också hos andra författare mött tanken på människans svaghet som ett grundläggande drag i hennes natur.

Människan kan därför inte grunda etiken på naturen. Försumligheten innebär ofullkomlighet. Det naturliga är inte utan vidare gott, åtminstone inte i sitt nuvarande tillstånd. Människan skulle kunna bygga sitt livsideal på naturen men då får det inte vara den natur vi nu upplever, utan de möjligheter som ligger i vår natur. Svagheten är emellertid också här ett problem, eftersom den kan förleda människan att ur naturen härleda normer som tillfredsställer hennes egoism och djuriska natur. Det är alltså uppenbart att naturens ledning är svårtillgänglig och osäker. Det kan förklara de klara uppgifter om uppenbarelsen som etikens enda grund vi mötte i förra avsnittet. Den kan dock aldrig tala emot naturen eftersom samma Gud står bakom båda. Vi skall nu se hur båda kan förenas med hjälp av det utvecklingsperspektiv vi flera gånger stött på.

3. Uppenbarelsen och naturens islam

Kan man då påstå att islam följer naturens – delvis bristfälliga – ledning och samtidigt underkastar sig uppenbarelsens ledning? Ja, det är de fundamentalistiska apologeternas fulla övertygelse, att natur och uppenbarelse ger samma ledning och att islam är underkastelse under den Gud som står bakom båda.

För att förstå deras uppfattning måste vi återvända till människosynen och speciellt uppmärksamma hur den genomsyras av potentialitetstänkande. Det är inte en statisk utan en i högsta grad dynamisk människosyn. Det viktiga hos människan är inte vad hon är utan vad hon kan bli. Vi möter denna tankegång i Abdalatis framställning om synden:

According to the moral scale of Islam, it is not a sin that man is imperfect or fallible. This is part of his nature as a finite limited creature. But it is a sin if he has the ways and means of relative perfection and chooses not to seek it. A sin is any act, thought, or will that (1) is deliberate, (2) defies the unequivocal law of God, (3) violates the right of God or the right of man, (4) is harmful to the soul or body, (5) is committed repeatedly, and (6) is normally avoidable. These are the components of sin which is not innate or hereditary. It is true, however, that man has the potential capacity of sin latent in him; but this is not greater than his capacity of piety and goodness. If he *chooses* to actualize the potential of

¹³ a a s 23.

sin instead of the potential of goodness, he will be adding a new external element to his pure nature. For this added external element man alone is responsible.¹

Detta är en ganska märklig framställning om gott och ont i människan. Å ena sidan är människan ofullkomlig, eftersom hon är skapad, men eftersom hon har anlag för att bli fullkomlig, så består det onda endast i att inte utveckla dessa anlag. Hon är från början ren men outvecklad. Godheten är endast ett anlag hos henne och det anlaget måste utvecklas. Samtidigt finns det ett anlag för det onda hos henne från början och hon är fri att också utveckla detta. Men om hon utvecklar detta anlag så har hon påtvingat sin rena natur ett yttre, främmande element och för detta är hon själv ensam ansvarig. Båda anlagen är hennes egna men det onda anlaget blir något främmande om det utvecklas.

Även andra författare förknippar svaghet med – bristande – utveckling. Det finns inget ont hos människan. Det onda är svaghet och beror på bristande utveckling. Så heter det hos Hamidullah:

It will thus be seen that Islam seeks to develop the personality of the individual. It admits that man has his weaknesses, as he is constituted simultaneously of the capacities both of good and evil; yet it does not admit that there is original sin in him, as this would be an injustice.²

Av båda dessa texter framgår att människan skall utvecklas. Den fullkomlighet hon har vid födelsen är inte fullkomlig i sig själv utan bara som anlag för utveckling. Visserligen finns det hos människan anlag för både gott och ont men det avgörande är att det finns ett anlag för godhet och att inget hindrar henne att utveckla det. Hon har fullkomligheten potentiellt i sin natur.

Människan bedöms alltså inte efter sina anlag. De goda anlagen är inte goda om de inte utvecklas rätt. De onda anlagen är inte onda om de inte utvecklas till "aktiv" ondska. Vi ser samma mönster som i läran om den dubbla naturen. Godheten ligger i att utveckla rätt anlag på rätt sätt. Det är därför vi får en dynamisk människosyn. Människan döms inte efter vad hon är eller har utan efter hur hon använder det hon har. Att utveckla den lägre naturen, begär och själviskhet innebär att utveckla det onda anlaget, om inte den mänskliga naturen under förnuftets ledning får styra och behärska dessa lägre drifter. Anlaget till ondska finns däri att människan kan utveckla sina båda naturer på fel sätt, så att den lägre blir överordnad den högre.

Detta visar att man inte kan tala om människans natur som ond eller god i sig själv. Godheten ligger i att styra de naturliga anlagen. Men därför kan man inte utan vidare säga att människan lever rätt om hon utvecklar sina anlag. Ledningen till ett rätt liv ligger inte utan vidare i naturen som den är, för naturen själv innehåller anlag till både ont och gott. Man kan därför inte grunda en etik på en beskrivning av naturen som den är, eftersom människans rätta natur är den som hon kan uppnå. Därav framgår också att människans natur inte är ett deskriptivt begrepp utan ett normativt. Kunskap om människans natur som

¹ Abdalati 1978 s 36f.

² Hamidullah 1974 s 44.

mål för hennes utveckling kan inte hämtas ur naturen enbart, eftersom den endast visar människans anlag, och de är både goda och onda.

Att leva enligt sin natur innebär då inte att utveckla alla sina anlag utan urskiljning. Att leva enligt sin natur innebär att leva så att man utvecklas till det som är människans sanna natur. Men då måste man få ledning från något annat håll än naturen och det är från uppenbarelsen. Det är på så sätt islam kan stämma överens med både natur och uppenbarelse: Uppenbarelsen anger målet för utvecklingen av den medfödda naturen.

Att utvecklas till sin sanna natur kallar apologeterna för att rätt kanalisera sina anlag. Ajijola har en utförlig beskrivning av detta i boken "Why I believe in Islam?" under rubriken "Channelization of Natural Desires":

I believe in Islam as it does not seek to crush my natural desires but guides them along the right channels. It does not, by not crushing my desires altogether, reduce me to a stone, nor does it, by leaving them uncontrolled and unrestrained reduce me to an animal; but like an expert irrigation engineer who harnesses uncontrolled waters and converts them into irrigation channels, thereby bringing prosperity to waste areas, it covers my natural desires by proper control and guidance into high moral qualities ... By thus converting my natural desires into high moral qualities, it satisfies my humanity.³

Också i fråga om natur och moral kan man alltså uppnå eller utveckla överensstämmelsen mellan uppenbarelse och naturlig religion med hjälp av begreppet kanalisering. Vi har vissa givna egenskaper och behov. Dessa behov skall inte förtryckas. Gud skulle inte ge människan vissa egenskaper endast för att hon skall utplåna dem. Islams gudsbild kan inte förenas med en sådan tanke. Ajijola ger exempel på vad detta innebär:

It (Islam) does not say to me: God has given you a loving heart but forbids you to select a life companion or He has endowed you with the sense of taste and the capacity to appreciate good food, but has forbidden you from eating such food.⁴

Så kan det inte vara. I stället skall man acceptera sina drifter men se till att de utvecklas och styrs så att människans sanna natur så småningom förverkligas. Gud är bevattningsingenjören som leder drifterna åt rätt håll. Han stoppar inte vattenflödet, han leder det i rätta banor.

Människans sanna natur kan alltså inte fastställas empiriskt utan måste anges normativt. Här möter vi återigen enheten av troslära och etik, förnuft och natur, de båda grundläggande komponenterna i den naturliga religionen. Människan måste ha ledning för att lära känna den sanna människonaturen för att därefter kunna göra den till mål för sin utveckling.

Det är på så sätt uppenbarelsen får sin ställning och auktoritet. Där har Gud delgivit människan regler för ett liv som utvecklar hennes sanna mänsklighet. Islams bud är naturlagar i betydelsen lagar för ett mänskligt liv enligt hennes sanna natur. Gud känner människans natur lika väl som han känner den övriga skapelsen. Hans lagar för naturens ordning är lika fullkomliga som han själv och

³ Ajijola 1978 B s 10f.

⁴ a a s 11.

hans skapelse. Därför måste de följas. Om lagarnas fullkomlighet skriver Suzanne Haneef:

The laws given by God for man's guidance are moral and spiritual principles just as vital and binding as the natural laws which he has ordained for the physical universe, and just as certain in their operation. And God's laws, whether for man or for the rest of the natural world, are never whimsical or arbitrary but rather the result of His infinite knowledge of what is good of His creatures.⁵

Människans svaghet gör att hon inte själv kan avgöra vad som är gott:

Only Almighty God can possess the omniscient wisdom to know in absolute terms what is beneficial and what is harmful for the life of human individuals and their society, since men, even the wisest or best of them, are bound by a limited human understanding and perspective.⁶

Naturens islam innebär att naturen underkastar sig skaparens lagar. Människan skall underkasta sig dessa, eftersom hon är en del av samma skapelse. De lagar för människans och samhällets liv, som återfinns i uppenbarelsen, är naturlagar anpassade efter människans natur. På så sätt stämmer uppenbarelse och natur överens: Människan skall utvecklas mot det mål som uppenbarelsen uppställer. Det är naturens islam. Uppenbarelsen stämmer med naturen i den meningen att den överensstämmer med målet för hennes utveckling, vilket den själv uppställt som norm för hennes natur.

Vi finner också här den fundamentalistiska uppfattningen om natur och uppenbarelse som jämställda men på uppenbarelsens villkor. I teorin står de båda lika högt och sida vid sida, men i praktiken kommer ändå uppenbarelsen att bli överordnad. Bakgrunden till detta är fundamentalisternas sanningsbegrepp, som vi tidigare studerade utifrån en text av al-Faruqi. Han hävdade där att Gud är sanningen. Människans uppgift är att söka sanningen – med alla till buds stående medel. Inget sanningssökande kan föra henne bort från Gud. Om hon kommer in på andra vägar har hon antingen tillfälligt gått vilse eller också är det inte sanningen hon söker. Allt detta följer av den kunskapsteoretiska utgångspunkten.

Al-Faruqi menar att islam till skillnad från andra religioner redan vid koranens uppenbarelse inbjöd människorna att tänka själva. De skulle lära sig vad olika religioner har för åsikter, de skulle kritiskt granska alla anspråk med förnuftets hjälp, de skulle jämföra dem med varandra och på grundval av denna grundliga humanistiska forskning själva ta ställning. På så sätt har islam bidragit inte bara till uppkomsten av den komparativa religionshistorien, den har också initierat en humanistisk allmänbildning som inte tidigare existerat. Diskussionen om islams innehåll och den nya religionens förhållande till judendom och kristendom ägde inte rum i ett "akademiskt elfenbenstorn" utan på gator och torg, man och man emellan. Denna grundliga utbildning i humaniora har på så sätt blivit muslimens första plikt, menar al-Faruqi.

⁵ Haneef 1979 s 85.

⁶ a a s 85.

Nästa steg blev utbildningen och forskningen i naturvetenskap. Al-Faruqi härleder den från tawhīdläran:

The principle of *tawhid*, or the unization of God, the recognition of Him as one, absolute and transcendent, is also at the centre of the Muslim's curiosity regarding nature. Islam taught its adherents that God created nature and implanted therein its laws and ends. It commanded him to discover these in order to enable him to enjoy nature as God has entitled him to do. For nature is all subservient to man. Therefore, the sciences of nature became the Muslim's second preoccupation.⁷

Al-Faruqi räknar därefter upp alla de vetenskaper som muslimer har vinnlagt sig om. Det är inte bara naturvetenskap utan också kunskap om människan och samhället, alltså t ex psykologi, filosofi, juridik, ekonomi, sociologi och historia. När han i den citerade texten talar om "nature" skall detta tydligen fattas som ett mycket vitt begrepp. Muslimen skall vetgirigt studera allt i den skapade världen.

Al-Faruqi avslutar detta avsnitt om islams syn på sanningen med en utläggning om vad som hänt då några har satt förnuftet över uppenbarelsen. Detta kan aldrig bli den slutgiltiga ståndpunkten. Det teocentriska kunskapsbegreppet tvingar fram en fortsatt forskning som skall visa överensstämmelsen mellan uppenbarelsen och "naturvetenskapens" (i den ovan angivna betydelsen) resultat:

When some Muslims, over-excited of Islam's affirmation of reason and knowledge, raised reason above revelation and sought to give it dominion over all knowledge, the majority's answer was not one of total repudiation of the claim, but the elaboration of a critical epistemology wherein reason and revelation being equivalent, no contradiction or disparity between them could be ultimate. The net result of this critical stance was to push even higher the Muslim's quest for the meaning of revelation and of empirical nature. The more he researched, the more variation, difference or discrepancy he discovered and hence, the more research he had to do to fill the gaps. All this amounted to making the Muslim a person for whom the truth is God, and the quest of the truth in all things, an act of worship. His Muslim peers paid respect and admiration to him in proportion to his piety which is tantamount to wisdom and reasonableness.⁸

Vilka är det som sätter förnuftet över uppenbarelsen? Al-Faruqi uppger i en not till det citerade stycket att han syftar på mu'tazilerna. Till ledare för oppositionen mot denna grupp utnämner han Aḥmad ibn Ḥanbal. Därmed har han markerat sin egen samhörighet med traditionen från denne. Al-Faruqis syn på förnuft och uppenbarelse representerar en fundamentalism som motsvarar ibn Ḥanbals. Det som utmärker dem är att kunskapsteorin orienteras utifrån gudsbilden: Gud är sanningen. Han talar till oss genom naturen och uppenbarelsen. Han ger inte dubbla budskap och därför måste dessa båda stämma överens. På ett sätt som erinrar om 'Abduh anbefaller al-Faruqi fortsatt forskning då en motsägelse mellan dem tycks föreligga. Man kan av citatet möjligen få intrycket att sammanjämkningen kan bli en kompromiss mellan de båda. Men det är inte

⁷ Al-Faruqi 1982 s 151.

⁸ Al-Faruqi 1982 s 152.

avsikten. Det framgår tydligare i nästa avsnitt, "The view of man", där al-Faruqi fastslår:

The first principles of religion, of personal and social ethics, of metaphysics and knowledge, of human history and destiny, were revealed in the Qur'an and thus are to stand and be understood in their verbatim form forever.⁹

Detta är alltså förutsättningen för den "critical epistemology" som al-Faruqi anbefaller som väg till full insikt i överensstämmelsen mellan uppenbarelse och förnuft. Det är inte fråga om en sammanjämkning där båda sidor får ge och ta. Uppenbarelsen måste respekteras till sin bokstavliga lydelse. Det framgår ännu tydligare av fortsättningen, som också är klart riktad mot traditionalism:

Some constitutive prescriptions of personal, societal and international ethics were also revealed in permanent form and are hence to be observed perpetually as their verbatim form indicates. In other fields, the revelation was silent, or no prescriptive form was given, thus giving man the freedom to figurize in conformity with changing times and conditions.¹⁰

Gud är sanningen. Det är förutsättningen för de fundamentalistiska apologeternas lära om islam som den naturliga religionen. Sanningen är en enda och den föreligger oberoende av människan och hennes omdömen. Gud har skapat världen och därför återspeglas hans vilja i den. Av naturen kan vi alltså få kunskap om Guds vilja. Han har också uppenbarat sin vilja i koran och sunna. Eftersom hans vilja är densamma måste de stämma överens. Denna överensstämmelse skapas alltid på uppenbarelsens villkor. Uppenbarelsen är klar och tydlig. Den skall inte nytolkas på de punkter där den ger besked om Guds vilja. Naturen kan däremot missuppfattas och därför måste den utforskas vidare, tills förnuftet ger samma svar som uppenbarelsen. På andra punkter är uppenbarelsen tyst. Då måste förnuftet genom studier och självständig bedömning avgöra vad som är Guds vilja. Islams "kritiska kunskapsteori" opererar alltså inom klart fastställda gränser, som betingas av den kunskapsteoretiska utgångspunkten: Gud är sanningen.

C. Islam som den naturliga religionen

I detta sista kapitel av den systematiska framställningens sista del, skall de fundamentalistiska apologeternas syn på uppenbarelse och naturlig religion sammanfattas och ställas i relation till helhetssynen på Gud och människa. Guds bilden och den därav betingade människosynen behandlas först. Därefter återvänder vi till den regelbundet återkommande frågan om frihet och ledning för att avsluta med ytterligare aspekter på förhållandet mellan människosyn och naturlig religion.

Vi har tidigare i olika sammanhang stött på positiva omdömen om förnuftet

⁹ a a s 153.

¹⁰ a a s 153f.

och naturen. Vi har också sett att dessa omdömen fått en mycket begränsad räckvidd genom att förnuft och natur sedan fått en innebörd som bestämts av uppenbarelsen. Förnuftet och naturen har inget värde om de inte befinner sig i ett "tillstånd av islam" och det innebär att de inte går emot uppenbarelsens ord om det sanna och rätta. Men nu finns det också en del generella påståenden i texterna som tycks ange att förnuft och natur måste få komma till tals och att islam inte kan komma i konflikt med dem.

Det heter till exempel att människan inte skall böja sig för yttre auktoriteter i religiösa frågor. Islam lär att människan endast skall underkasta sig övertygande argument, inte "dogmatism". Det kan också heta att Gud aldrig begär "omöjliga" prestationer på det moraliska området. Islam är en "praktisk" religion. Den utgår från människan med alla hennes fel och svagheter. Det som är omöjligt att undvika på grund av människans drifter och naturliga behov kan aldrig vara fel. Är då inte detta exempel på verklig anpassning till förnuftets och naturens krav? Vi skall slutligen ta upp också denna fråga för att se i vilken mån den berättigar islams anspråk på att vara den naturliga religionen.

1. Människan som potentiell muslim

The true Muslim believes that every person is born "Muslim". This means that the very course of birth takes place in accordance with the Will of God, in realization of His plans and in submission to His Commands. It also means that every person is endowed with spiritual potentialities and intellectual inclinations that can make him a good Muslim, if he has the right access to Islam and is left to develop his innate nature.¹

Vad innebär det alltså att alla människor är födda muslimer? Man kan urskilja två aspekter på detta, en aktuell och en potentiell. Den aktuella innebär att själva födelsen äger rum enligt Guds vilja. Som ett nyfött barn kommer människan till världen enligt vissa lagar som är en del av naturens allmänna lagar. Hela naturen inklusive det nyfödda barnet är "in a state of Islam":

This makes the entire physical world necessarily obedient to God and submissive to His Laws, which, in turn, means that it is a state of Islam, or it is Muslim.²

Men människan är också född muslim i potentiell mening: Hon har medfödda anlag som gör henne till en god muslim, om hon får utveckla sin medfödda natur. Men denna utveckling sker inte av tvång, som alla andra processer i naturen. Människan står i en särställning eftersom hon har förnuft och fri vilja:

Man alone is singled out as being endowed with intelligence and the power of making choices. And because man possesses the qualities of intelligence and choice he is invited to submit to the good Will of God and obey His Law. When he does choose the course of submission to the Law of God, he will be making harmony between himself and all the other elements of Nature, which are by necessity obedient to God.³

¹ Abdalati 1978 s 18.

² a a s 10.

³ a a s 10.

Människans särställning innebär alltså att hon har möjlighet att falla ur sitt medfödda tillstånd av islam. När hon växer upp utvecklas nämligen hennes unika egenskap: den fria viljan. Detta är något som skiljer henne från allt annat på jorden och förenar henne med Gud. Allt annat i naturen lyder blint Guds lagar men människan lyder medvetet – om hon nu gör det. Hon har nämligen möjligheten att låta bli, vilket är förutsättningen för att man skall kunna tala om fri vilja.

Detta tycks hota en central lärosats i islam: läran om Guds enhet. Säger inte den att allt i skapelsen skall vara underkastat Gud? Jo, Gud har skapat allt för att lyda enligt hans vilja och hans mening med skapelsen. Men redan detta att allt skall fungera enligt vissa lagar tyder på att skapelsen inte är något statiskt. Den utvecklas ständigt och därigenom framträder successivt dess fullkomlighet. I denna fortgående skapelseprocess är människan Guds medarbetare. Det kallas i islam Guds ställföreträdare.

Den som skall vara Guds ställföreträdare på jorden måste också dela Guds främsta egenskap, den fria viljan. Visserligen ligger Gud bakom allt vad människan gör, men hon är ändå ansvarig för sina handlingar. På så sätt kan de två ofrånkomliga lärosatserna förenas: Gud verkar allt och människan är Guds ställföreträdare. Människan är fri att göra vad hon vill av världen och sitt eget liv men det är Gud som verkar i allt vad hon gör.

Naturen är "muslim" av tvång. Människan skall bli det av fri vilja. När hon utvecklas i enlighet med sin natur blir hon muslim. Det finns en skapare bakom allt skapat och han är den ende som vet hur människan skall leva. Om hon följer hans bud får hon leva i lycka, frid och harmoni på jorden. Islam är den naturliga religionen genom att den ger regler för den rätta utvecklingen av världen och människan. Detta utvecklingstänkande gör att uppenbarelsen lätt kan förenas med naturen: Det är nämligen den natur som människan skall uppnå.

Islams gudsbild medger inte att den skapade naturen förkastas. Man kan inte tänka sig att Gud vill något som upphäver det skapade, eftersom han själv står bakom såväl skapelsen som lagarna för dess användning. Lagarna för naturens liv kan vetenskapen utläsa. Därav följer den höga uppskattning som islam visar naturvetenskap. Lagarna för människans liv kan vi alla utläsa ur uppenbarelsen, koran och sunna. Liksom naturlagarna överensstämmer eller följer av naturen, stämmer de andra lagarna med människans natur.

Men dessa lagar är inte lika lätta att avläsa, eftersom människan bara har egenskaperna potentiellt. Den enda som haft dem aktuellt är Muhammed själv och därav följer sunnas höga värde. Den tecknar bilden av det mänskliga idealet. Av det kan vi utläsa lagarna för ett riktigt liv, eftersom allas uppgift är att utvecklas i den riktningen. Därmed är vi redan inne på skillnaden mellan naturlagar och lagar för mänskligt liv. Vi behöver hjälp med att föreställa oss idealet, slutmålet för människans utveckling. Gud har hjälpt oss genom att uppenbara de lagar som leder dit och framställt idealet genom sin största profet.

I fråga om naturen i allmänhet är det alltså så, att vi sluter oss till lagarna utifrån naturen, men när det gäller människan måste vi sluta oss till hennes natur utifrån lagarna för hennes rätta liv. Det är så de fundamentaliska apologe-

terna kan förena natur och uppenbarelse. De utgår från att samma Gud står bakom uppenbarelsen och skapelsen. Eftersom Gud är en och allsmäktig måste han veta vad som är bäst för människan. Det har han uppenbarat för att vi skall kunna utvecklas mot det ideal uppenbarelsen tecknar av människans liv. Uppenbarelsen måste då stämma med naturen, eftersom "naturen" är den ideala natur som uppenbarelsen själv beskriver genom sina lagar.

De egenskaper som ingår i människans "empiriska" natur, alltså den ofullkomliga människa vi nu kan studera, skall utvecklas på olika sätt för att den potentiella muslimen skall framträda. Vissa egenskaper måste stävjas eller utplånas, som tex begäret efter alkohol. Det är inte naturligt i den normativa mening som fundamentalisterna lägger i ordet. Det är ett "lägre" behov, ja det är så lågt att det inte alls skall accepteras. Utvecklingen mot större fullkomlighet innebär att det utplånas helt.

Andra behov är acceptabla, men endast om de styrs och begränsas. Ett exempel på sådana naturliga drifter är sexualdriften. Den skall inte hämmas, bara ledas i rätta fåror. Det finns vissa yttre begränsningar, såsom att allt sexualliv skall utövas inom äktenskapet. Men det finns inga begränsningar inom äktenskapet. På liknande sätt förhåller det sig med god mat. Man får gärna njuta av bordets läckerheter, men det får inte ske på andras bekostnad så att andra får svälta medan jag äter överdådigt.

Slutligen borde det finnas naturliga drifter och egenskaper, som kan accepteras helt och därför snarast bör stimuleras, men dessa spelar en mindre roll i diskussionen. Genom att på detta sätt förvalta de olika drifterna i människans givna natur kan man säga att det naturliga sättet att leva är det som leder fram till den normativt fastställda naturen. Islam är den naturliga religionen i den meningen att dess etik stämmer med naturen, men då skall naturen utvecklas så att islams ideal förverkligas.

Människan är alltså potentiell muslim i den meningen att hon kan utvecklas till muslim genom att följa islams bud. Islams etik stämmer med naturen genom att denna natur fastställs som målet för en naturlig utveckling. Därför måste man ange människans natur som något annat än den i skapelsen givna. Där finns bara ett råmaterial, en samling anlag för den rätta utvecklingen. När människonaturen bestäms normativt och frigörs från den empiriskt givna, måste den också förses med en persuasiv bestämning. Man kallar den "människans sanna natur". Islam blir den naturliga religionen genom att beskrivningen av denna "rätta" natur får sitt innehåll från islams uppenbarelse.

Det är alltså flera för islam karakteristiska drag som samverkar till den självklara övertygelsen att islam är den naturliga religionen. Utgångspunkten är tron på Gud som skaparen. Han vill att världen skall fungera på det sätt han i sin vishet har fastställt. När allt i skapelsen är "muslim", råder också fullkomlig frid och harmoni. (De olika betydelserna av roten SLM kan användas för att bekräfta detta). Det dynamiska utvecklingsperspektivet dominerar synen på allt skapat, alltså även på människan. Målet för hennes utveckling är hennes rätta natur. Den kan vi inte lära känna genom skapelsen eftersom den innehåller anlag för både gott och ont. Vi måste få kunskap om den direkt från skaparen – alltså

genom uppenbarelsen. På så sätt kommer natur och uppenbarelse att sammanfalla. Islam blir den naturliga religionen.

2. Frihet och ledning

Frihet och ledning är centrala begrepp i framställningen av människans "naturliga" utveckling, alltså hennes utveckling till den av islam normativt fastställda naturen. För att denna utveckling skall äga rum fordras att människan är fri att söka, finna och följa rätt ledning. Endast i frihet kan hon utvecklas enligt sin natur. Det är friheten som skiljer henne från allt annat i skapelsen. Friheten måste kompletteras med ledningen, så att hon kan använda sin frihet att följa Guds vilja – det mänskliga livets naturlagar – och därigenom ansluta sig till den övriga skapelsens islam.

Frågan om den rätta ledningen intar en framträdande plats i Muhammad Qutb's bidrag till "The Challenge of Islam", kallat "What Islam can give to Humanity Today." Han prisar där läkaren Alexis Carrel, för att denne framhållit värdet av kunskap om människan och risken för att bygga livet på okunnighet:

Moderation and equilibrium lies at the basis of God's creation. But man in his ignorance disturbs this equilibrium. As a result disturbance occurs in the soul as well as in the actualities of life, as is testified by events. This idea is expounded in *L'homme Cet Inconnu* by the scientist-physician Alexis Karel. He indicates that our serious ignorance of the nature of man as well as our neglect of his spiritual aspect, and our setting up of economic, social and political systems based on ignorance, lie at the root of our deterioration as people, even though this coincides with our scientific and cultural progress. And it is Islam which restores to man the balance and moderation with which he is endowed by God. It puts into effect a simple and realistic though far-reaching measure, namely an invitation to the soul and body to take part in the whole of life.¹

"The whole of life", ett helt och fullt mänskligt liv är enligt Qutb ett liv enligt islams principer. Men det säger han inte direkt. Genom att använda mer humanistiskt allmängiltiga termer har han markerat att islam är mänsklighetens religion i dubbel bemärkelse: människornas religion och den mänskliga religionen. Okunnigheten begränsar människan. Hon tvingas leva ett stympat liv på grund av att det mänskliga begränsats till kropp eller själ, den djuriska eller mänskliga naturen.

Okunnigheten bottnar i en falsk uppdelning på olika områden. En sådan är uppdelningen mellan kropp och själ. De är båda inbegripna i allt mänskligt och kan därför inte skiljas från varandra. En annan ödesdiger klyfta har uppstått mellan religion och vetenskap:

A similar split occured between religion and science. Man has an instinctive disposition to worship, yet he has too an instinctive disposition to know the secrets of the material world around him, and to subject these to his power. Both dispositions are instinctive and authentic: both are innate. No necessary contradiction, split or conflict exists be-

¹ Qutb 1978 s 319f.

tween them. Divine revelation provided no grounds for it, but man's error has created conflict and dispute between them

This misinterpretation of the nature of the relationship between the two subjects could not help but disturb man's balance and security. It aroused conflict in man's inner self between two genuine elements each requiring satisfaction.²

Den falska klyftan mellan religion och vetenskap ställer människan inför ett onödigt och ödesdigert val: Hon tror att hon måste välja mellan vetenskapen och religionen. Eftersom vetenskapen tycks tillfredsställa hennes närmaste behov väljer hon den och överger religionen, som förefaller tillhöra en mer överklig värld. Qutb exemplifierar detta med händelser och personer från Västerlandets historia: Kyrkan förkastade Kopernicus, Galilei och Bruno. Vetenskapen blev sekulariserad, vilket bekräftas av ett citat från Darwin. Men med islam är det annorlunda:

Islam in its simplicity eliminates this contradiction again by means of a realistic and simple procedure. The God who man worships in his prayers is the same God who gave man knowledge for the first time, and the same God who invites man still to learning and knowledge.³

Enheten mellan religion och vetenskap framträder däri att islam uppmanar människan att söka kunskap och gör vetandet till en religiös plikt:

Human knowledge is not stolen from God despite His will as in the myth of Prometheus. It is a divine gift bestowed on man. Man does not need to disobey God in order to learn. It is God who instructed man to learn and seek knowledge. The Prophet says, *The quest of knowledge is an obligation*.⁴

Denna inställning till kunskapen kan föras tillbaka till tawhîd-läran. Det finns bara en Gud och den guden möter man både i religionens och i vetandets värld:

There is thus no need for man to feel that he is worshipping two opposed gods, each one with conflicting demands on him. In all that man does there is only One God. When man offers prayers, Allah demands that he should fear him. When man seeks knowledge Allah demands him not to use the fruit of his knowledge in wrongful tyranny over the earth. Man does not feel that he is surrendering to God only out of ignorance and inability On the contrary, the more man learns the nearer he becomes to God and to fear of God.⁵

Den västerländska uppdelningen av det mänskliga livet i en religiös och en borgerlig del är också ett brott mot läran om den ende Guden. Denna uppdelning har medfört att samhällslivet utformats av människor utan kunskaper om Guds vilja. Religionen har inte fått utöva något inflytande på samhällslivet utan detta har överlämnats åt människan, som där kunnat utveckla sina sämsta sidor. Här återvänder Qutb till den tidigare citerade Alexis Carrel:

Karel considers that the contravention of innate laws cannot take place without severe punishment, as these laws are as crucial as the Law of Nature itself. The chaos and

² Qutb M 1978 s 320.

³ a a s 321.

⁴ a a s 322.

⁵ Qutb M 1978 s 323.

turmoil now rampant all over the world are the heavy price man has paid for the contravention of the innate laws created by Allah.⁶

Det är alltså människans uppgift att följa de lagar Gud har bestämt för hennes liv. De är av samma typ som naturlagar. Den enda skillnaden är att människan kan bryta emot dem. Men det sker aldrig ostraffat. Hela det mänskliga livet kommer i olag om människan sätter sig över dessa naturlagar. Det är vad som skett i Västerlandet. Där har man nämligen skilt religionen från livet i övrigt och låtit människan själv utforma livet utanför den religiösa sfären. När människan då försöker göra detta med sitt eget förnuft, misslyckas hon fullkomligt och störtar sig själv i olycka. Hon har nämligen inte möjlighet att själv nå fram till kunskap om sin egen natur:

It is Allah and not man who knows human nature. How ignorant man is of his nature, as Karel again so rightly observes. Though he has learned a great deal about the universe surrounding him, his ignorance of himself is profound, since he sees himself only through his passions and desires. Allah alone knows innate human nature: He knows what is suitable for it and what is not. He has revealed this religion to guide the life of man as well as his relation with Allah.⁷

Det är så en religion skall vara enligt Qutb. Den måste ge människan vägledning för alla situationer i livet. Det gör islam:

Islam presents the true concept of religion. Religion is faith and laws; a faith governing spiritual relations with God, and laws administering the affairs of life in the name of God. In both cases we are seeking the same God, we worship one God. The *Shari 'ah* as revealed encompasses the whole range of human activity, as well as international relations whether in peace or in war.⁸

Hur förhåller det sig nu med förnuft och uppenbarelse? Var kan människan få den ledning som gör att hon kan använda sin frihet på rätt sätt? Låt oss sammanfatta resonemanget hos Muhammad Qutb: Gud är en och hela hans skapelse är en enhet. Därför får man inte göra falska uppdelningar i den skapade världen för att därigenom ta undan någon del av skapelsen från hans inflytande. Ingen kunskap kan skilja oss från Gud, eftersom studiet av skapelsen för oss till skaparen. Religion och vetenskap blir två olika hyllningar till samma Gud. Människan är fullkomligt fri att utveckla sitt vetande med förnuftets hela förmåga. Inget av det hon kan lära sig om världen kan föra henne från Gud.

Kan hon då också på egen hand komma fram till hur hon skall leva för att utveckla det bästa hos sig själv och hela mänskligheten? Nej, här gör Qutb en helomvändning och hävdar i stället att människans okunnighet om sig själv är total, trots att hon vet så mycket om naturen i övrigt. När hon skall studera sig själv blir hon nämligen så förblindad av sina egna begär, att allt vetande förvrids till ett egoistiskt önsketänkande. "Det är Gud och inte människan som känner den mänskliga naturen", konstaterar Qutb definitivt. Därför måste

⁶ a a s 325.

⁷ Qutb M 1978 s 325.

⁸ a a s 325.

människan vända sig till Gud för att få veta vilka "naturlagar" som skall styra hennes liv. Människan har inte frihet att själv söka sin ledning. Eftersom hon är fången i sina begär måste Gud styra hennes sökande efter ledning. Människan skall söka kunskap om naturen, men kunskapen om sin egen natur kan hon bara få av sin skapare – genom uppenbarelsen.

Vi ser här hur potentialitetsaspekten i synen på människans natur samverkar med ett liknande sätt att se på kunskapen om denna natur. Människan är fri att studera hela den omgivande naturen. Allt skapat är fullkomligt och bär vittne om den fullkomlige skaparen. Men studiet av människan är inte lika självklart. Det speciella med människan är hennes frihet att själv utveckla sin natur. Hon är inte omedvetet och ofrånkomligt "muslim" som allt annat i skapelsen. Den övriga skapelsen är alltid vad Gud har avsett att den skall vara. Människans "naturlagar" kan inte avläsas i den befintliga naturen, eftersom dessa lagar är normativa och säger hur hon bör leva för att utveckla sin sanna natur.

De vanliga naturlagarna är normativa och deskriptiva på en gång, eftersom den "ofria" naturen blint lyder Guds lagar. Då kan man studera den omgivande naturen och ur det deskriptiva härleda det normativa. Men människan lyder inte blint. Hon har fri vilja att utvecklas åt olika håll. Hennes medfödda anlag säger inte otvetydigt vad Gud har avsett med hennes liv. När hon själv får tolka sina anlag gör sig de lägre drifterna påminda. De förleder henne att härleda lagar för livet som tillfredsställer egoistiska behov. Därför kan hon inte på egen hand fastställa de lagar som kan hjälpa henne att utveckla sin rätta natur.

Denna natur känner endast hennes skapare och därför måste han uppenbara reglerna för ett rätt liv. Skall då förnuftet träda tillbaka och blint underkasta sig uppenbarade bud? Qutb ser det inte så. Det är förnuftet som självt kan komma underfund med att lagarna för människolivet måste tas direkt från Gud. Förnuftet kan då inse och bekräfta det riktiga i de uppenbarade buden. Det är förutsättningen för att förnuftet självt sedan kan förvalta de uppenbarade buden, tolka och tillämpa dem för varje ny tid.⁹ Förnuftet är hela tiden aktivt i sökandet efter ledning. När det skall fastställa människans sanna natur använder det den enda förnuftiga metoden: att överlämna detta till uppenbarelsen.

3. Människosyn och naturlig religion

De fundamentalistiska apologeterna anser att islam är den naturliga religionen för alla människor. Därmed har de inte bara sagt vad de anser om religion utan också om människan. När man säger att en religion är naturlig för människan är detta närmast en beskrivning av människan, eftersom människosynen är en spegelbild av den religion, som skall motsvara hennes natur. Det är därför befogat att avsluta denna undersökning med en sammanfattande beskrivning av den människa, som islam skall vara naturlig för.

⁹ a a s 326.

Vi har sett att de fundamentalistiska apologeterna framställer islam som den naturenliga och förnuftsensliga religionen. De menar att islams innehåll kan härledas på induktiv och deduktiv väg ur naturen och förnuftet. Människan kan få ledning från den skapade världen och det förefaller då som om uppenbarelsen inte alls behövs. Men vi har också sett att förnuft och natur endast potentiellt har förmågan att nå fram till en rätt och tillförlitlig ledning. De måste utvecklas och målet för denna utveckling är fastställt i uppenbarelsen. Är det då så att hela islam och den däremot korresponderande människosynen är fastställd i uppenbarelsen? Är hela människosynen normativt bestämd eller finns det också empiriskt grundade inslag? Därmed sammanhänger också frågan om denna människosyns allmängiltighet. Är människans natur så exklusivt tecknad efter islams ideal för utvecklingens slutmål att inga andra än de som formats efter detta kan uppfatta islam som den naturliga religionen?

Låt oss börja med frågan om människans natur. Vi har sett att man utgår från människans anlag. Hon har anlag för både gott och ont och kan utveckla bådadera i livet. Men om hon utvecklar det onda tillägnar hon sig något främmande. Det goda är hennes eget och när det utvecklas är det hennes egen natur som framträder. Det finns hos människan lägre drifter, som i regel förknippas med den djuriska naturen, eftersom de vanligen beskrivs med ordet begär. Begären kan förleda människan att göra felaktiga bedömningar av Guds vilja. Människans förmåga att få ledning av förnuftet blir då inskränkt eller utplånad.

Man kan beskriva idealet för människans liv som en "ordnad utveckling". Människan skall underordna sig en sorts "utvecklingshierarki". Hon måste utveckla sina anlag i enlighet med deras värde. De högsta anlagen måste utvecklas i första hand och de lägre får aldrig utvecklas längre än de högre. De högre måste behålla ledningen över de lägre och detta ordnade förhållande äventyras, om de lägre kommer längre i sin utveckling. Alla anlag skall utvecklas, men det måste ske i en "ordnad utveckling", som alltså innebär att ordningen mellan dem bevaras under utvecklingens gång.

Genom denna lära om en ordnad utveckling kan apologeterna göra rättvisa åt både uppenbarelsen och de naturliga anlagen. De senare skall accepteras och utvecklas, men som vi sett är målet för utvecklingen satt av uppenbarelsen och utveckling kan därför betyda minst tre olika saker: att stimulera anlag som accepteras helt, att styra anlag som accepteras inom vissa gränser och att sätta stopp för anlag som inte alls accepteras. Man kan försvara detta med att det ligger i människans natur att styra och stävja vissa anlag, men då måste man utgå från den av uppenbarelsen normativt fastställda beskrivningen av människans natur. Därigenom kommer islams människoideal att genom sin definition sammanfalla med människans natur.

Finns det då inget i islam som gör den till en naturlig religion i den meningen att den accepterar människans aktuella – och inte bara hennes potentiella – natur? Finns det inget som tyder på att etiken utgår från det människan empiriskt *är* – och inte bara normativt vad hon *bör vara*? Det finns ett inslag i islams etik som visar att den är anpassad efter människans natur "i befintligt

skick" och att islam kan vara den naturliga religionen också utifrån en empiriskt grundad människosyn. Det framträder i synen på synden. När människan handlar enligt sina naturliga drifter och instinkter, utan möjlighet att kunna motstå dem, då kan en sådan handling aldrig vara en synd. Abdalati skriver:

In conclusion, sin is acquired, not inborn, emergent not built-in, avoidable not inevitable. It is a deliberate conscious violation of the unequivocal law of God. If man does something that is truly caused by natural instincts or absolutely irresistible drives and uncontrollable urges, then such an act is not a sin in Islam. Otherwise, God's purpose will be pointless and man's responsibility will be in vain. God demands of man what lies within the human possibilities and reaches.¹

Här framträder ett drag som är karakteristiskt för dessa apologetiska författare: Islam framställs som det möjligas religion. Islam är den praktiska religionen, den som kan praktiseras, omsättas i handling. Den kräver inget omöjligt av människan. Abdalati skriver i ett appendix med rubriken "The Qur'an and its wisdom" om islams "practicability":

Another significant characteristic of Qur'an is its practicability. It does not indulge in wishful thinking. Nor does its teachings demand the impossible or float on rosy streams of unattainable ideals. The Qur'an accepts man for what he is and exhorts him to become what he can be. It does not brand man as a helpless and hopeless creature, condemned from birth to death, and drowned in sin from womb to tomb, but it portrays him as a noble, honourable and dignified being.²

Här möter vi en väsentlig eftergift åt det befintliga: Människan duger som hon är. Det är inget fel på henne i det "utvecklade" tillståndet. Hon skall inte jämföras med det fullkomliga och felfria, åtminstone inte för att kunna betecknas som syndig och ond. Hon är inte ond då hon är ofullkomlig. Hon är kanske utvecklad, men hon kan inte lastas för detta innan hon har fått möjligheten att utvecklas. Det onda är att inte utvecklas till det ideal uppenbarelsen förestavar. Men för att detta skall vara synd måste människan ha en reell möjlighet till en sådan utveckling. Islam kräver inte det orimliga. Den vill lära människan att göra så gott hon kan. Om hon gör det har hon handlat rätt oavsett resultatet.

Detta är ett exempel på att islam verkligen ansluter sig till naturen, dvs den allmängiltiga, empiriskt definierade människonaturen. Islam är den naturliga religionen i den meningen att den inte kräver något av människan som hon inte har haft möjligheter att utföra. Islam respekterar de gränser som den mänskliga naturen sätter för hennes utveckling. Vi har tidigare sett att islam blir den naturliga religionen genom att jämföras med ett normativt naturbegrepp: Människans natur bestäms som målet för hennes utveckling. Här möter vi ett deskriptivt naturbegrepp. Vad är egentligen människans natur?

Egentligen är detta endast två aspekter på denna natur. Man skulle kunna kalla den ena kvalitativ och den andra kvantitativ. Den normativa beskrivningen av människonaturen är kvalitativ. Den säger vad människan skall bli. Den kvalitativa aspekten kan inte bestämmas empiriskt, eftersom människan stän-

¹ Abdalati 1978 s 37.

² a a s 220f.

digt utvecklas. Innehållet i denna människonatur, som skall framträda vid utvecklingens slut, måste hämtas från uppenbarelsen. Här kan man inte acceptera olika mål med motiveringen att de innebär en utveckling av naturliga anlag. Människan har anlag för en rad olika beteenden, onda och goda, mänskliga och djuriska. Allt som innebär en utveckling av medfödda anlag är inte gott. Det finns klart angivet i uppenbarelsen hur människan skall utvecklas enligt Guds vilja. Kvalitativt är människonaturen normativt bestämd.

Men det kvantitativa, alltså hur mycket som är naturligt att utveckla av denna natur, det kan bestämmas empiriskt eller deskriptivt. Det går inte att avgöra utifrån uppenbarelsen hur mycket människan skall lyckas förverkliga av det hon eftersträvar. Människan bedöms inte efter hur långt hon har utvecklats, bara efter utvecklingens riktning. Människor är olika och den kvantitativa bedömningen utgår från människornas förutsättningar. Det viktiga är inte hur långt man kommer i absoluta mått utan hur mycket man lyckas förverkliga av sina möjligheter. Människans uppgift är att använda sina anlag rätt, dvs att utvecklas så långt det är möjligt åt rätt håll, eller som Abdalati säger: Koranen accepterar människan som hon är och uppmanar henne att bli vad hon kan.

Hur förhåller sig då islams människosyn till dess anspråk på att vara den naturliga religionen? Vi har tidigare sett att människosynen är byggd på den uppenbarade läran. Islam blir den naturliga religionen genom att människosynen fastställs normativt på uppenbarelsens grund. Men det finns också en annan aspekt, ur vilken islam blir den naturliga religionen genom att den utgår från människan som hon är. Det är den kvantitativa aspekten. Det är alltså bara delvis sant att människosynen är utformad så att islam skall bli den naturliga religionen. Det finns också ett verkligt hänsynstagande till naturen, nämligen i frågan om hur mycket människan kan förverkliga av de uppställda idealen. I detta avseende är religionens krav utformade efter människan, inte människan efter religionens uppenbarade krav.

Låt oss så övergå till frågan om förnuftet och trosläran. Vi har sett att trosläran stämmer med förnuftet genom att förnuftet anpassats till trosläran. Finns det då inget drag i islam som gör det berättigat att tala om "förnuftets religion"? Vädjar den inte till en fritt tänkande människa som skall ta ställning på grund av egna kunskaper och slutledningar? Är sanningen också normativt bestämd genom uppenbarelsen, så att endast det tänkande som leder dit ger oss tillförlitlig kunskap? Vi har mött denna inställning i en rad texter.

Men det finns också ett annat drag hos de fundamentalistiska apologeterna. De framhåller vid många tillfällen att människan måste bygga sin tro på förnuftet och sin egen övertygelse. Hos Ajijola står det *ex* under rubriken "Convincing Arguments, not Dogmatism":

I believe in Islam for the reason that it does not compel me to accept all those matters the sum total of which is called religion merely on authority, but furnishes convincing arguments in support of its doctrines. The existence of God and the nature of His attributes, angels, prayer and its effects, Divine decrees and their spheres, worship and its need, Divine Law and its benefits, revelation and its importance, resurrection and the life after death, heaven and hell. With regard to everyone of these, Islam has given

detailed explanations and has established their truth with strong arguments to the satisfaction of my mind.

Islam, therefore, furnished me not only with a faith but also with the certainty of knowledge which satisfies my intellect and compels me to admit the need of religion.³

Det typiska för islam är enligt Ajijola att människan inte skall tro på något som hon inte kan acceptera med förnuftet. Islam vänder sig emot "dogmatism", alltså att det finns en överordnad trosauktoritet som fastställer vad människan skall tro och tvingar henne att acceptera detta. Han säger inte att detta skulle gälla bara vissa – även om han talar i första person – utan det gäller islam som religion att den framlägger förnuftsargument för sin lära. Det är viktigt att han nämner också uppenbarelsen bland de trossatser som kan bevisas med övertygande argument. Han tycks då inte uppfatta uppenbarelsen som överordnad eller jämställd med förnuftet. Uppenbarelsen får värde först genom att förnuftet övertygas om dess betydelse.

Nu är det ju inte säkert att Ajijola själv följer den princip han anbefaller. Det kan vara så att han är mer bunden vid uppenbarelsen än han själv vill medge och hävdar förnuftets auktoritet därför att uppenbarelsen själv gör anspråk på att endast säga det som människan själv kan komma underfund med genom förnuftet. Just detta mönster går att återfinna hos fundamentalismens apologeter. Det betydelsefulla är likväl att det inte framställs som "islam" att offra sitt intellekt. Människan skall tro med sitt förnuft. Islams grundläggande karaktär är underkastelse byggd på insikt och intellektuell övertygelse. Det är inte Guds vilja att människan skall tro på en auktoritet. Den enda auktoritet hon skall underkasta sig är hennes eget förnuft.

Liknande tankar möter oss hos Mawdudi. I "Towards understanding Islam" finns i kapitlet "The meaning of Islam" ett avsnitt som heter "The Nature of 'Kufr'", där det heter:

In contrast to the man described above, there is the man who, although a born Muslim and unconsciously remaining one throughout his life, does not exercise his faculties of reason, intellect and intuition for recognising his Lord and Creator and misuses his freedom of choice by *choosing* to deny Him. Such a man becomes an unbeliever—in the language of Islam a *Kafir*.

Kufr literally means "to cover or to conceal". The man who denies God is called *Kafir* (concealer) because he conceals *by his disbelief* what is inherent in his nature and embalmed in his own soul—for, indeed, his nature is instinctively imbued with "Islam" His own nature has become concealed from his eyes and he thinks and acts in utter disregard of it. The reality becomes estranged from him and he gropes in the dark—such is the nature of *Kufr*.⁴

Mawdudi utgår alltså på det vanliga sättet från tanken på att människan är född muslim. Vid födelsen är hela människan muslim, men genom hela livet är hon det sedan åtminstone till en del: Alla hennes omedvetna funktioner fortsätter att existera enligt Guds vilja och på det sättet är denna del alltid muslim. Otro innebär att inte inse detta:

³ Ajijola 1978 B s 9f.

⁴ Mawdudi 1978 C s 5f.

Kufr is a form of ignorance, rather it is ignorance, pure and simple. What ignorance can be greater than to be ignorant of God, the Creator, the Lord of the universe?⁵

Här möter oss en annan typ av anknytning till människans befintliga natur. Kunskapen finns redan hos henne. Kufr innebär att dölja den kunskap som finns medfödd. Kunskapen skall bara avtäckas, göras medveten. Också detta är en frukt av den ljusa människosynen. Islam är den naturliga religionen på så sätt att den inte kräver tron på något annat än det människan själv kan tänka ut. Det är tillräckligt för att hon skall kunna leva som muslim.

Här kan man också skilja på en kvantitativ och en kvalitativ aspekt. Människan behöver inte härleda hela trosläran med förnuftets hjälp. Hon behöver endast bejaka det som redan ligger i hennes egen natur. Hon måste inse och erkänna att hon är "född muslim". Mawdudi anser att den som väljer att förneka skaparen inte använder förnuftet på rätt sätt. Det finns alltså här en bestämning av tänkandets mål i kvalitativt avseende. Det är fastställt hur man skall tänka för att vara förnuftig.

Det avgörande är tänkandets inriktning. Människan behöver bara inse och erkänna konsekvenserna av att hon över huvud taget existerar. Då är hon kvar i sitt naturliga tillstånd av "islam". Målet för hennes fortsatta tänkande är fastställt, men det är inte bestämt hur långt hon skall nå i detta tänkande. I den mån man inte själv kan tänka vidare kan man överlämna ansvaret till dem som haft förmågan: profeterna. Det viktiga är att man då inser och erkänner deras auktoritet och behovet av ledning genom dem.

I ett avseende underordnas alltså uppenbarelsen under förnuftet genom att all kunskap ytterst återförs på detta. Profeter behöver inte få något "utifrån". Det kan vara så att de har blivit utrustade med ovanligt stor kvantitet förnuft och fått djupare insikter än andra i det kvalitativt sett förnuftiga. Andra människor har inte samma förutsättningar men de är inte sämre muslimer för det. Deras förnuft är fullt tillräckligt för deras sökande efter sanningen, men de måste följa de vägar som de bättre rustade har stakat ut. De kvantitativt mest gynnade fastställer det kvalitativt normerande. Uppenbarelsen blir i princip underordnad men i praktiken överordnad förnuftet.

Förnuftsenslighet och naturenslighet flyter här samman och motiverar att allt förs samman under rubriken "naturlig religion". Det förnuftiga ligger nämligen också i människans natur. Hela hennes väsen är genomsyrat av islam, såväl kroppen som själen. Men islam finns där bara som ett anlag, som en möjlighet. Själen har anlag för att nå fram till insikt om skaparen och därifrån till insikt om att han bäst vet hur människan skall leva för att bevara den islam som finns nedlagd i den omedvetna naturen. Förnuftet är en del av den natur som skall accepteras och användas i enlighet med Guds vilja.

Förnuftet är alltså underkastat samma villkor som övriga delar av människans natur. Det accepteras som det är men skall utvecklas i en viss riktning. Liksom människans övriga naturliga anlag är förnuftet gott som det är. Förnuftet skall

⁵ a a s 6.

inte tyglas eller hämmas. Att söka kunskap är en naturlig egenskap som människan skall utveckla, men det skall ske i en viss riktning: mot övertygelsen om Guds existens, om uppenbarelsen genom profeterna och om livet efter döden.

Apologeterna är förvissade om att ett förnuftigt tänkande kommer att leda människan fram till denna övertygelse. De framhåller ständigt att islam är förnuftets religion, att den alltid har uppmuntrat vetenskapen och att den aldrig kan komma i konflikt med naturvetenskapliga forskningsresultat. Kunskapssökandet är i islam en religiös plikt. Det visar att islam är den förnuftsensliga religionen, eftersom förnuftets tänkande leder människan till islam. I denna reservationslösa uppmaning till förnuftigt tänkande ligger ett drag som gör islam till en naturlig religion i en allmängiltig mening: Man utgår från vad människor tänker och hävdar att det stämmer med islam. Det förnuftiga blir i detta fall deskriptivt bestämt. Man kan jämföra det med den deskriptiva aspekten på människans natur. Islam blir den naturliga religionen i den meningen att det befintliga accepteras.

Men det förnuftiga kan också bestämmas normativt. Det sker då man kräver att tänkandet skall styras fram emot islams innehåll och hävdar att endast detta är förnuftigt. De som med sitt förnuft härleder påståenden som är oförenliga med islam är inte förnuftiga. Hos dem har den lägre naturen med sina begär och egoistiska drifter tagit överhanden. Förnuftet liknar alltså de övriga anlagen på så sätt att det är gott i sig själv. Man skall inte förneka eller ifrågasätta förnuftets resurser. Förnuftet är människans högsta anlag. Det är förutsättningen för människans fria vilja. Därför måste också förnuftet leda utvecklingen av samtliga anlag. Annars dras förnuftet ned i begärens tjänst. Tänkandet styrs av egoism och resultatet blir sådana föreställningar som strider mot islam, med andra ord oförnuftiga tankar.

Sålunda är islam den naturliga religionen enligt fundamentalismens apologeter genom ett ständigt samspel mellan olika faktorer: förnuft och uppenbarelse, högre och lägre naturer, givna anlag och utveckling. Människosynen är sammanflätad med läran om den naturliga religionen på ett komplicerat sätt. Å ena sidan är människan god som hon är: hennes medfödda natur – inklusive förnuftet – är Guds skapelse och därför fullkomlig. Å andra sidan skall människans fullkomlighet framträda genom utveckling. Det onda uppstår först då en människa undandrar sig denna utveckling. De naturliga anlagen är goda tills de missbrukas.

I den utveckling som skall uppenbara människans fullkomlighet intar förnuftet en framträdande plats. Förnuftet skall leda utvecklingen så att den lägre naturen ständigt står under överinseende av den högre. Alla anlag är goda så länge de genomgår en "ordnad utveckling". Men förnuftet kan inte utan vidare ange riktningen för denna utveckling. Förnuftet visar sin förnuftighet genom att upptäcka sin begränsning. Människan kan med förnuftet inse att hon som Guds skapelse behöver hjälp från skaparen för att få reda på vad som är hennes sanna natur, dvs vad som är målet för hennes utveckling. Förnuftet inser då att den enda säkra källan till kunskap om människans natur är uppenbarelsen. Endast därifrån kan vi få sann och pålitlig ledning för ett liv enligt Guds vilja.

Gud har en plan för allt skapat. När allt intar sin rätta plats och följer Guds vilja framträder harmonin i den skapade världen. Då uppstår inga konflikter. Det gäller först förhållandet mellan människans olika naturer. När den högre får inta sin ledande plats kan de lägre utvecklas och komma till sin rätt utan att skada människan eller göra henne olycklig. Det gäller vidare förhållandet mellan anlag och livsideal. Dessa kan inte komma i strid med varandra. Idealet kan inte innebära att ett medfött anlag förnekas. Vissa anlag skall visserligen förnekas men det beror på att detta ligger i människans natur. Slutligen gäller det förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse. När förnuftet intar sin rätta plats i skapelsen och söker visdom i underkastelse under Guds storhet kan det aldrig komma i konflikt med uppenbarelsen.

Dessa tre förhållanden betingar varandra ömsesidigt. Det rätta förhållandet mellan naturerna innebär att förnuftet styr den lägre naturen, vilket i sin tur innebär att de olika anlagen utvecklas på det sätt som islam kallar förnuftigt. Förnuftigt innebär då att anlagen skall utvecklas – vilket i vissa fall kan betyda styras eller utplånas – så att det av uppenbarelsen fastställda livsidealet förverkligas. Anlagen kan inte själva ge oss kunskap om människans sanna natur och därför kan vi inte med förnuftet komma fram till utvecklingens mål genom ett studium av den aktuella naturen. Endast uppenbarelsen kan ge denna kunskap om den potentiella naturen. Om förnuftet skulle ifrågasätta denna, skulle det lämna sin plats i "islam" och därigenom diskvalificeras som kunskapsväg.

Därför blir islam så som den framställs av de fundamentalistiska apologeterna ett slutet system. Uppenbarelsen säger vad som är förnuftigt, förnuftet bestämmer målet för människans utveckling och därmed också det rätta förhållandet mellan hennes båda naturer. Påståendet att islam är den naturliga religionen vilar på övertygelsen att uppenbarelsen ger oss sanningen om människan och hennes natur. Islam blir den naturliga religionen och stämmer överens med förnuft och natur genom att själv normera vad som är förnuftigt och naturligt.

Summary

All men are born Muslims

Islam as the Religion of Nature according to the apologetics of Fundamentalism.

“All men are born Muslims; it is his parents that Christianize or Judaize him”
(Prophet Muhammad).

Introduction

This dissertation is a systematical analysis of the argumentation in the apologetical scriptures emanating from the fundamentalistic tendency in contemporary Islam. The systematical treatment of the subject is a consequence of the apologetical intention. The authors direct themselves to human reason with rational arguments. This intention makes it proper to study their argumentation.

The main theme of the argumentation is the quality of Islam as the Religion of Nature, the natural religion. This means among others that Islam is reasonable. Man will be convinced of its truth by rational thinking. An analysis of the apologetical argumentation therefore should demonstrate why and in which respect Islam is the Religion of Nature according to the apologetics of Fundamentalism.

The introductory part of the dissertation further gives historical backgrounds, giving surveys of the Western discussion on the relation between Christianity and reason and of the earlier Muslim apologetics, in which the reasonable thinking is a very prominent feature.

The most important apologetical texts and their authors are also introduced and finally the disposition of the dissertation is discussed. It is a main theme of the apologetics that revelation confirms Man's rational thinking about God and the duties of Man, under some important conditions. It must therefore be correct to start with an investigation of the role of reason and nature in Islam and to continue with an inquiry into the role of revelation.

Therefore part II deals with the relation between faith and reason, part III with ethics and nature and part IV finally with the connection between revelation and natural religion.

Part I God and Man

The first section elaborates the Islamic concept of tawhīd. There it is stressed that tawhīd excludes all kinds of dualism except one: The dualism between God and Man, divine and human, Creator and creature. These two parts of existence must not be intermingled or confused. But in the creature there can exist no dualism. There is no counterposition between soul and body, religion and society, sacred and profane. All is one creature and the Creator has an intention with everything. It must be used according to His Will. One part of the creature is governed by the Laws of Nature and obeys the Will of God unconsciously. The other part is human life. Man has got a free will and must obey consciously. There are laws of nature also for human life, which are the rules for a life according to human nature. The unhuman part of creation is unvoluntarily "Muslim". Man must be it by free will. A life in Islam is a life in harmony with human nature.

In the second section the Islamic view of Man is further elaborated. Man has free will and capacity to live according to God's Will. The condition is his reason. Man has been appointed God's viceregent in the creation. His duty is to develop the potentialities of the World. Man is good and has no original sin. God's most important creation can't be destroyed by the enemy of God.

The third section deals with the concept of guidance. Man has capacity to find out God's Will and His intentions with the creation. But then he must use all his reason and all the creation. Everywhere we can find marks and hints, which can help us to learn God's Will. God has given us guidance in every part of the creation. We must use all the faculties of human mind to elaborate it. The most excellent guidance is given in the revelation. This guidance never can contradict reason and scientific studies. The scientist reads a "book" where the Will of God is expressed through His creature. Creation and revelation both give us guidance from the Creator. The two parts of divine guidance cannot possibly contradict each other.

Part II. Faith and reason

The first section of this part deals with Islam as the original religion. It emanates from human reason and is therefore as old as creation. Adam is the first man and the first Muslim. Islam is innate in every man according to the ḥadīth which says that everybody is born a Muslim and then made a Jew or a Christian by the parents. Islam is by that reason also the universal religion. All human beings are more or less Muslims. The degree is dependent on their obedience to the voice of God in their reasons. Islam is the religion of Man because it appears spontaneously in the human mind.

But Islam is reasonable also in another way: It is possible to deduce the Islamic faith with help of human reason. The existence of God is obvious from the existence and qualities of the world. In the same way we can prove the

necessity of revelation and the life hereafter. As Islam is the last, most complete and most perfect revelation it must be a message from the Creator of the world.

In the third section of this part the possibilities of human reason in general elaborated. The key concept here is divine guidance. God guides man in a lot of different ways. The human reason is created by God and as perfect as all the creation. Man has free will and must obey the Creator by free will and consciously. There is no compulsion in religion. God has left the decision to man himself. The Islamic view of God and Man would not be consistent if Man lacked capacity to find God with help of his own reason. This capacity is a consequence of the doctrine of *tawhīd*.

Part III. Ethics and nature

The Islamic law is in all respects in accordance with human nature. The first section elaborates the harmony between the dispositions in human nature and the ethics of Islam. Innate human needs are accepted and must be satisfied in the right way. The body and its material needs are created by God and must not be neglected or despised.

The second section deals with the logical connection between human nature and the ethics of Islam. There are prescriptions, which seems to contradict the rule mentioned above. Some of them may seem rude, cruel and “unnatural”. They seem to be directed against the development of human nature. But a deeper insight reveals that they are in perfect harmony with the laws of human nature. Special attention here is directed towards the questions of crime and punishment, sexuality and marriage, economy and politics.

In the third section the relation between nature and morals in general is further analysed. According to Islam man has two natures. He must struggle against the lower nature and develop his real nature. There is no original sin or innate destruction which prevents him from the evolution of the true human nature. He has a capacity to live in accordance with God’s will and God’s intention with the creation. Of course, God has power to make man perfect with “violence”, to compel him to obey the divine law, but that is excluded by man’s position in creation as God’s vicegerent equipped with reason and free will. Man must make himself perfect by a conscious obedience to God, but this can not mean anything else than a perfection of the innate human dispositions.

Part IV. Revelation and natural religion

The first section deals with the necessity of divine revelation. We have stated that Islam ascribes man the capacity to know the will of God by his mere reason. Nevertheless there is a very high estimation of revelation. How can this be so? This is a complicated problem. Man has the mentioned capacity, but there are great difficulties. It demands a lot of time and thinking to reach the truth about

God and we cannot be perfectly sure to have found it if it was not confirmed by God. We can only find the truth if the reason is in a state of Islam, i.e. in accordance with divine will, and it is impossible to decide exactly what that means without the revelation. That means that it is principally possible but practically almost impossible to catch the truth without the help of revelation.

In the second section the corresponding problem about ethics is analysed. When man is in a state of Islam he can develop his human nature and so realize the divine intentions with his life. So man does not need revelation because all prescriptions are in one way or the other given in the state of creation. But there is a condition: Only the man who is in a state of Islam can know exactly what the evolution of the true human nature means. The temptations from the lower nature makes it always dangerous to develop an innate tendency – it might have its origin in the lower nature.

The third section finally elaborates the relation between the Islamic view of man and natural religion. The concept of *tawhīd* implicates that reason and revelation never can contradict each other. Man is God's vicegerent on earth and must use his free will to find and realize God's will. This means that Islam never can contradict reason and nature. This also means that we can fail. But Islam is a practical religion in that respect that it does not demand anything impossible. It is adapted to human capacity in quantities. We must make our best but when we have made all our efforts it is enough. In qualities the situation is otherwise. Our efforts must be directed against the goal God has decided for his creation. This goal is apparent for the reason which is in a state of Islam but the content of this state cannot be confirmed by anything but the revelation.

Apologetiska skrifter

I denna förteckning upptas arbeten som i första hand varit källmaterial och alltså legat till grund för analysen av islams nutida fundamentalistiska apologetik.

Givetvis har dessa arbeten också kunnat användas som referenser i andra sammanhang för att ge belägg för uppgifter om islams utveckling.

På samma sätt har de arbeten som upptas i förteckningen över referenslitteratur i enstaka fall kunnat användas för att belysa en tankegång som utmärker teologiska tankelinjer i apologetiken.

I förteckningen används följande förkortningar för samlingsvolymerna:

CI	The Challenge of Islam, ed Altaf Gauhar, London 1978
ICS	Islam and Contemporary Society, ed Salem Azzam, London–New York 1982
IMM	Islam – its meaning and message, ed Khurshid Ahmad, London 1976
IP	Islamic Perspectives, ed Khurshid Ahmad & Zafar Ishaq Ansari, Leicester–Jeddah 1979
MFO	The Muslim World and the Future Economic Order, London 1979

Abdalati H

1977	The Family Structure in Islam, Chicago
1978	Islam in Focus, Kuwait–Leicester

Ahmad K

1976 A	Preface to Second Edition, IMM
1976 B	Islam: Basic Principles and Characteristics, IMM
1977	Family Life in Islam, Leicester
1978	Islam and the Challenge of Economic Development, CI
1979 A	Economic Development in an Islamic Framework, IP
1979 B	& Ansari, Z I, Mawlana Sayyid Abdul A'lā Mawdudi: An Introduction to His Vision of Islam & Islamic Revival, IP
1979 C	Islam and the New World Order, MFO

Ahsan, M

1977	Islam: faith and practice, Leicester
------	--------------------------------------

Ajijola, A D

- 1977 Qur'ān in the Classroom, Lahore
1978 A The Essence of Faith in Islam, Lahore
1978 B Why I believe in Islam?, Lahore

Algar, H

- 1978 Islam and the Intellectual Challenge of Modern Civilization, CI

Ansari, A H

- 1979 The Creation of the Heavens and the Earth in the Bible and the Qur'ān, IP

Asad, M

- 1975 Islam at the Crossroad, Lahore
1976 The Spirit of Islam, IMM

Al-Attas, S

- 1978 Islam: The Concept of Religion and the Foundations of Ethics and Morality, CI

Azzam, S

- 1976 Foreword to Islam — its meaning and message, IMM
1978 Preface to The Challenge of Islam, CI

'Azzām, A

- 1979 The Eternal Message of Muḥammad, London—Melbourne—New York

Badawi, G

- 1976 Woman in Islam, IMM

Badawi, M A Z

- 1979 *Zakat* and social justice, MFO

Brohi, A K

- 1975 Islam in the Modern World, Lahore
1976 The Qur'ān and its Impact on Human History, IMM
1982 Islam: its Political and Legal Principles, ICS

Bucaille, M

- The Bible, The Qur'ān And Science (tryckår ej angivet), Indianapolis

Chapra, M U

1976 Objectives of the Islamic Economic Order, IMM

Al-Faruqi, I

1976 On the nature of Islamic Da'wah, International Review of Mission, Vol LXV, October 1976, Genève

1978 Islam and Other Faiths, CI

1979 Is the Muslim Defineable in Terms of His Economic Pursuits, IP

1982 Islam as Culture and Civilization, ICS

Hamidullah, M

1974 Introduction to Islam, Lahore

Haneef, S

1979 What everyone should know about Islam and Muslims, Chicago

Holland, M

1983 Translator's Foreword i: Al-Ghazālī, Inner Dimensions of Islamic Worship, Leicester-Nairobi-Kano

Irving, T

1976 Islam and Social Responsibility, IMM

1979 A Terms and Concepts: Problems in Translating the Qur'ān, IP

1979 B & Ahmad, K & Ahsan, MM, The Qur'ān – basic teachings, Leicester-Nairobi-Kano

Ishaque, K

1978 Islamic Law – its Ideals and Principles, CI

1979 The Islamic Approach to Economic Activity and Development, MFO

Jameelah, M

1976 Islam and Western Society, Lahore

Karim, F

The Religion of Man, Lahore (tryckår ej angivet)

Lemu, B A

1976 & Heeren, F, Woman in Islam, London

Lessons in Islam

I, 1975 Prophets, Angels and Moral Teachings

II, 1975 Faith and Deeds, Prayer and Fasting

III, 1979 Charity and Hajj, Duties to the Community

- IV, 1975 Constitution, Law, Social and Economic System, Political Affairs
etc
- V, 1978 Marriage, Divorce and Sex Equality in Islam, Lahore

Mawdudi, M

- 1967 Ethical Viewpoint of Islam, Lahore
- 1974 A The Religion of Truth, Lahore
- 1974 B Birth Control, Lahore
- 1975 Islamic Way of Life, Lahore
- 1976 A Political Theory of Islam, IMM
- 1976 B Human Rights in Islam, London
- 1976 C Purdah and the Status of Woman in Islam, Lahore
- 1978 A What Islam stands for, CI
- 1978 B Fundamentals of Islam, Lahore
- 1978 C Towards Understanding Islam, Lahore

Nadvi, A

- 1978 Islam: The Most Suitable Religion for Mankind, CI

Naomani, M

- 1969 Islamic Faith and Practice, Lucknow
- 1976 What Islam is?, Lucknow (Författarnamnet på omslag och titelblad
stavat "Nomani")

Nasr, SH

- 1975 Ideals and Realities of Islam, London
- 1976 A The Western World and its Challenges to Islam, IMM
- 1976 B Man and Nature, London
- 1978 An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London
- 1979 Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam, IP
- 1981 Islamic Life and Thought, London
- 1982 Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective, ICS

Niazi, K

- 1975 Fundamental Truths, Lahore

Qutb, M

- Islam – the Misunderstood Religion, Kuwait (tryckår ej angivet)
- 1976 Islam and the Crisis of the Modern World, IMM
- 1978 What Islam can give to Humanity Today, CI

- Qutb, S
1976 This Religion of Islam (tryckår ej angivet)
Islamic Approach to Social Justice, IMM
- Rahim, M
1979 Jesus – a Prophet of Islam, London
- Sarwar, H
1976 Philosophy of the Qur-an, Lahore
- Shaltout, M
1958 Islamic Beliefs and Code of Laws, i: Islam – the Straight Path, ed.
K Morgan, New York
- Siddiqui, A
1976 What Islam Gave to Humanity, IMM
- Siddiqi, M
1979 *Tawḥīd*: The Concept and the Process, IP
- al-Zarqa, M A
1976 The Islamic Concept of Worship, IMM

Referenser

- Ahmad, A
1967 Islamic Modernism in India and Pakistan, Oxford¹
- Andrae, T
1951 Islam och kristendomen, i: Det religiösa anlaget, Uppsala
- Arberry, A J
1957 Revelation and Reason in Islam, London—New York
- Badawi, M A Z
1978 The Reformers of Egypt
- Bakker, D
1965 Man in the Qur'ān, Amsterdam
- Engdahl, H
1977 Hermeneutik, Stockholm
- Fakhry, M
1970 A History of Islamic Philosophy, New York—London
- Furberg, M
1981 *Verstehen* och förstå. Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer, Lund
- Föllesdal, D
1977 Den moderne positivisme og dens kritikere, i: Livsåskådningsforskning, Uppsala
- Guillaume, A
1966 The Traditions of Islam, Beirut
1977 Islam
- Gibb, H A R
1954 Modern Trends in Islam, Chicago
1978 Islam, Oxford

¹ För att skillnaden mellan denna författare och Khurshid Ahmad skall framgå tydligare har initialen A placerats före Ahmad i noterna.

- v Grunebaum, G E
1961 Medieval Islam, Chicago
- Hansson, B
1981 Metod eller anarki, Lund
- Hjärpe, J
1976 Mu'ammar al-Ḳadhdhāfi och Islam, i: Religion och Bibel XXXV, Stockholm
1978A Da'wa, "mission" i Islam, i: Missionsorientering nr 1–2, Årg 132, Lund
1978B Vallfärden till Mecka, i: Religion och Bibel XXXVII, Stockholm
1979 Islam, lära och livsmönster, Stockholm
1980 Politisk islam, 1:a uppl, Stockholm
1983 Politisk islam, 2:a uppl, Stockholm
- Hodges, H A
1944 Wilhelm Dilthey. An Introduction, London
- Hodgson, M
1974 The Venture of Islam, vol 3, Chicago–London
- Der Islam in Indonesien
1978 (Christenthum und Islam 9), Wiesbaden
- Johansson, I
1981 Positivismen, i: Johansson–Liedman, Positivism och marxism, Stockholm
- Kedourie, E
1966 Afghani and 'Abduh, London
- Kellerhals, E
1978 Der Islam, Gütersloh
- Kerr, M
1966 Islamic Reform, Berkeley–Los Angeles
- Liedman, S-E
1981 Marxismen, i: Johansson–Liedman, Positivism och marxism, Stockholm
- Malmgren, H
1978 Förstå och förklara, Lund

v Nieuwenhuijze, C

- 1979 Islamic Frontiers in Africa and Asia: Indonesia, i: Schact, J, ed.,
The Legacy of Islam, Oxford

Otto, R

- 1924 Det heliga, Stockholm

Rahman, F

- 1979 Islam, Chicago—London
1982 Islam and Modernity, Chicago—London

Rankin, O S

- 1970 Jewish Religious Polemic, Edinburgh

Regnéll, H

- 1982 Att beskriva och förklara, Lund

Rydberg, I

- 1975 De arabiska revolutionerna, Stockholm

Sweetman, J W

- 1947 Islam and Christian Theology I:2, London
1955 Islam and Christian Theology II:1, London

Tibawi, A

- 1969 A Modern History of Syria, London

Trankell, A

- 1963 Vittnespsykologins arbetsmetoder, Stockholm

Tritton, A

- 1951 Islam. Beliefs and Practices, London

Watt, W M

- 1973 The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh
1979 Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh

Westerlund, D

- 1982 From Socialism to Islam?, Uppsala

Wittgenstein, L

- 1978 Filosofiska undersökningar, Stockholm
1981 Om visshet, Lund

Wolfson, H A

1976 The Philosophy of the Kalām, Cambridge, Mass.—London

Åkerberg, H

1984 Tolkning och förståelse, Lund

1986 Hermeneutik och pedagogisk psykologi, Stockholm

Ödman, P-J

1979 Tolkning, förståelse, vetande, Stockholm

CHRISTER HEDIN

Alla är födda muslimer

Islam som den naturliga religionen
enligt fundamentalistisk apologetik.

Fundamentalismen expanderar inte bara inom islams gränser utan också utanför, framför allt genom en världsomspännande spridning av informationslitteratur om islam. Den presenterar och försvarar islam så som fundamentalisterna uppfattar sin religion. Det har på så sätt vuxit fram en omfattande utgivning av fundamentalistisk apologetik.

Islam är enligt denna apologetik människans naturliga religion. Dess troslära överensstämmer fullständigt med människans förnuft och dess livsmönster med människans natur. På så sätt är islam överlägsen alla andra religioner.

Detta arbete återger och analyserar de resonemang som ligger bakom läran om islam som den naturliga religionen. Det beskriver och granskar hela den föreställningsvärld, som utgör dess bakgrund. I den har grundläggande begrepp som sanning och verklighet, natur och förnuft en helt annan innebörd än i Västerlandet.

Varje meningsfullt samtal om islams fundamentalism eller med dess representanter förutsätter att denna referensram beaktas. Det är den nödvändiga bakgrunden om man vill förstå en tankevärld, som fått en genomgripande världspolitisk betydelse och på olika sätt kommit oss nära men ändå är oss fullkomligt främmande.

Verbum

ISBN 91-526-1520-0